ليلا غاندي

# نظريّة ما بعد الكولونيالية

## مدخل نقدي

مكتبة



ترجمة: لحسن أحمامة

صفحة 7

# نظرية ما بعد الكولونيالية

لن ننسى تشرين .. 23

لن ننسى غزة والشهداء








كتاب

نظرية ما بعد الكولونيالية

المؤلف

لِيلا غاندي

الطبعة الأولى :2021

الترقيم الدولي

978-603-91594-9-0

رقم الإيداع

1442/9417





E-mail: admin@page-7.com

Website: www.page-7.com

Tel.: (00966)583210696

العنوان : الجبيل ، شارع مشهور

المملكة العربية السعودية

# Postcolonial Theory

A critical introduction

Leela Gandhi



t.me/soramnqraa

# نظرية ما بعد الكولونيالية

ترجمة وتقديم: لحسن أحمامة



# الفهرس

## مقدمة المترجم



برزت الدراسات ما بعد الكولونيالية في سياق مرحلة النظرية ما بعد الحداثية، والنظرية ما بعد البنيوية، بعد أن تمت إعادة النظر في الحداثة التي منحت العقل الأوروبي كامل السّلطة. فمنذ أن أعلى ديكارت من قيمة العقل، وتحققت القطيعة مع الفكر الأرسطي، وأعلن عن ميلاد رؤية جديدة للعالم. لم يعد العالم يُنظر إليه كما كان الأمر في السّابق. فقد ساد فكر عقلاني، محوّلا الغرب إلى مركز- مركزية أوروبية- في سياق ما سمِّيَ بالتّنوير، الذي بقدر ما قدَّم حداثة أعلت من مكانة العقل في كل مجالات المعرفة، استبطن نزعة شوفينيّة استعلائيّة على الأمم غير الغربيّة. هذا التفوّق التنويريُّ دفع الغرب إلى تجاهل المجتمعات غير الغربية وخصوصياتها الثقافية، بل حتى نظم الحكم فيها.

لئن أسهم عصر الأنوار في إحداث ثورة فعليّة على صعيد التقدّم البشري في المجالات العلمية والمعرفية، وفي مجالات الحق الإنساني، فإنه مع ذلك مهد الطريق لممارسات كانت لها آثار مؤذية على الوضع البشري، إذ انقسم العالم إلى مركز وهامش: عالم تسوده العقلانية والحضارة، وعالم تحكمه اللا عقلانية والتخلف. هذا التقسيم قاد إلى نشأة نزعة إمبريالية/ كولونيالية برَّرت تدخلها العسكري والاقتصادي في المجتمعات المتخلفة باسم التنوير وتحت غطاء التحضر.

إذا كان المشروع الكبير للتنوير قد فشل، فربما لم يكن العقل في هذه القضية سوى كبش فداء. من هنا يلزم البحث عن المتهمين الفعليين المسؤولين عن هذه الوحشية

والانحرافات في تاريخ المجتمعات الغربية، وكذا المسؤولين «المجردين»، أي الخطابات التبسيطية والكاريكاتورية التي جعلت من العقل أو الرغبة في التحرر، الموروثة عن عصر الأنوار، خطابا بسيطا «إمبرياليا» مطلقا ينكر كل مكون وجداني أو غير عقلاني للإنسانية، ويروم سحق الاختلافات. هكذا أنتج التنوير خطابًا أيديولوجيا أوقع العديد من المفكرين الغربيين في شراك نزعة استعلائية، وأشرع الباب أمام نزعة كولونيالية ستنسف الفلسفة الحقيقية للعقلانية، ومقاصدها.

يبدو أن ما بعد الحداثة، من حيث كونها عصرا للتعددية، ونقدا للمقولات الحداثية من قبيل المركزية الإنسانية والذاتية والعقلانية والعلموية، ونقضا لإدعاءات المركزية الأوروبية، قد رأت في خطاب عصر الأنوار خطابا استبداديا مغلفا/ مقنَّعا بالعقلانية. فعلى الرغم من أن بعض المفكرين والأدباء، من أمثال ديدرو وفولتير، قد تبنوا الموقف العقلاني لمجرد أن العقل هو الملكة الوحيدة التي تسمح للإنسان بمقاومة الاستبداد سواء كان سياسيا أو إبستمولوجيا، فإن البعض قد جعل منه تعلة للتدخل في مجتمعات ذات خصوصيات مختلفة. هكذا سعت ما بعد الحداثة، باعتبارها نقدا وتقويضا لمركزية العقل الأوروبي إلى التشكيك في تلك الادعاءات وفي كل ما أنتجته الحداثة. لكن إذا صح أن«ولوج ما بعد الحداثة» قد تم مع نيتشه (هابرماس [1985]، ترجمة ف. لورنس، 1987، ص. 83 وما بعدها)، فإن الذي أكسب هذا المفهوم ميزة التداول العمومي، وجعل منه خطابا عالميا، كان هو جان-فرنسوا ليوتار. هكذا جاءت ما بعد الحداثة بالتعددية لضرب المركزية.

من هنا تأتي ما بعد الكولونيالية، بوصفها نزعة ما بعد حداثية، ودراسة أكاديمية للإرث الثقافي الكولونيالي والإمبريالي، لتركز على النتائج البشرية المترتبة عن حكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها. إنها تحليل نظري نقدي لتاريخ السلطة الإمبريالية الأوروبية، ولثقافتها وأدبها وخطابها. وعلى الرغم من أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مصطلح إشكالي، فإنه يُتَّخَذُ عموما ليحيل على الأزمات السوسيو- اقتصادية والثقافية التي تسببت فيها النزعة الكولونيالية.

في هذا السياق، يعتبر كتاب نظرية ما بعد الكولونيالية مدخلا نموذجيا ومستفزا في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ إذ تقوم ليلا غاندي ها هنا بمسح شامل للدراسات ما بعد الكولونيالية، راسمة بذلك مخططا للترابطات بين النظرية ما بعد الكولونيالية من جهة، وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، والماركسية والنسوية من جهة أخرى. كما تقوم بتقييم مساهمة كبار المنظرين الرئيسيين مثل إدوارد سعيد، وغياتاري سبيفاك، وهومي بابا، مسلطة الضوء على علاقة ما بعد الكولونيالية بالمفكرين الأوائل مثل فرانز فانون والمهاتما غاندي.

يأتي هذا الكتاب في سياق نقاش أكثر رصانة للنظرية ما بعد الكولونيالية قاده رهط من النقاد. على أن تميز ليلا غاندي يكمن في أنها أسعفتنا بدراسة شاملة غير مسبوقة، حيث وضعت هذه النظرية في سياق التدافع بين ما بعد الكولونيالية ما بعد البنيوية (poststructuralist postcolonialism) وما بعد الكولونيالية الماركسية. كما أن الدقة التي وضعت بها الميراث الفكري للنظرية ما بعد الكولونيالية في المشهد خولت لها إبراز مستوى عال من التعقيد المفاهيمي، وفي الوقت نفسه، جنبتها مَطبَّات الغموض وعدم الجدية التي عادة ما تصاحب هذا النوع من العروض التنظيرية.[1]

لرسم خريطة الميراث الفكري للنظرية ما بعد الكولونيالية، تقتفي ليلا غاندي أثر شخصيتين تاريخيتين كان لهما دور فاعل وفعال في هذه النظرية: فرانز فانون، والمهاتما غاندي اللذان أسهما كثيرا في المشروع التوعوي المناهض للكولونيالية من خلال الكشف عن «العَوَز الأخلاقي والقصور» اللذين وسما مهمة الغرب الكولونيالية التحضرية. تؤيد ليلا ادعاءهما بأنه يلزم إعادة تقييم الحضارة الغربية إزاء العواقب الوخيمة، السيكولوجية، والاقتصادية، والثقافية التي تكبدتها مستعمرات ما وراء البحار. وبذلك وجب النظر إلى الحداثة الغربية بوصفها الأساس الفعلي للاستغلال الاقتصادي والتلاعب الثقافي، والغزو العسكري. وفيما يميل نقاد إلى قبول التحليل الماركسي للكولونيالية بوصفها حبكة جانبية في قصة نشوء مجتمع السوق في أوروبا،

(1) ليدن لين، آريل *ARIEL*]]، مج. 29، عدد 4،أكتوبر 1989، ص. 196-199، ص.. 196. (المترجم)

يفضل نقاد من المعسكر ما بعد البنيوي التحول من المجال الاقتصادي إلى المجال الإبستمولوجي، مفسرين الكولونيالية على ضوء ابستمولوجيا نرجسية فاشلة غذاها تقليد النزعة الإنسانية الغربي الذي وضع أسسه روني ديكارت، فيلسوف العقلانية في القرن السابع عشر.

على أن ما تجدر الإشارة إليه هو التمييز الذي تقوم به ليلا غاندي بين النزعة الإنسانية لعصر النهضة، أي النزعة الإنسانية الأدبية، والنزعة الإنسانية لعصر الأنوار، أي النزعة الإنسانية العلمية. وعلى الرغم مما يطبع توكيداتهما البيداغوجية من اختلاف، فكلا النزعتين تفترضان وجود بشر متفوقين على آخرين إما بسبب قدرتهم على تعلم متفوق أو بسبب ملكاتهم المعرفية. هكذا سعت المركزية الأوروبية من خلال خطاباتها الأيديولوجية إلى تنصيب نفسها نموذجا كونيا يتعين أن يسود العالم غير الغربي. وكان ذلك مسوغا للتدخل العسكري والاقتصادي.

لكن على الرغم من الاختلافات الصارخة المتضمنة في نصوص المهاتما غاندي وفرانز فانون، فليلا غاندي تبرز اتفاقهما في كون المهمة ما بعد الكولونيالية بالنسبة للمستعمَرين تتجلى في إعادة بناء أمتهم المتحررة من خلال «استقلال ذاتي خلاق عن أوروبا». في ذلك يبدو كلا المفكرين متفائلين بخصوص قدرة المستعمَرين، لا على استعادة عافية أرواحهم المكلومة واسترداد أوطانهم المسلوبة فحسب، بل على ابتكار حضارات أفضل من حضارة أوروبا أيضا.

لا تتوقف ليلى غاندي عند هذه الحدود، وإنما تقوم بمناقشة التصورات التي جاء بها كل من إدوارد سعيد في مشروعه النقدي المتصل بالاستشراق بما هو مرحلة أولى للنظرية ما بعد الكولونيالية، وغياتري سبيفاك في نقدها النسوي التفكيكي ما بعد الكولونيالي، وهومي بابا الذي اعتمد التحليل النفسي للكشف عن الآثار السيكولوجية، وإعجاز أحمد في إحدى تفريعات الماركسية، وغيرهم. كما أنها تحذر القارئ من مخاطر أمركة (Americanization) العالم. وهذا يعنى بالنسبة إليها أن على النظرية ما بعد الكولونيالية أن تنعش نفسها بتجاوز حدودها، وأن تسعى إلى

تنظيم التجربة الكولونيالية بحسبانها مقولة متجانسة وشاملة؛ أي أن عليها أن تجد السبيل للتعبير، في الوقت نفسه، عن العالم المستعمَر وعن آخريها المتعددين في سياق دولي"[2].

ما يطمح إليه هذا الكتاب هو تقديم مقاربة منهجية للنظرية ما بعد الكولونيالية؛ وهي مقاربة لا تكتفي بعرض هذه النظرية وحسب، بل أيضا تناقش بعضا من تصورات جل نقادها. ومن ثمة، تمثل مساهمة جادة من أجل تطوير آليات اشتغالها والنظر إليها من منظور جديد. ذلك أن أي نظرية نقدية، كيفما كانت، لا يمكنها أن تكون مطلقة، وإنما هي بحاجة إلى ضخ دماء جديدة فيها بهدف تثويرها وتطويرها؛ ذلك هو حال جميع النظريات النقدية التي لم تكن البتة سكونية، وإنما جوهرها هو الدينامية. إذ أن السكونية مآلها الانغلاق والانسداد المفضيين إلى التعصب.

يزخر الكتاب بالعديد من المصطلحات والاستشهادت التي أوردتها ليلا غاندي عن نقاد ومنظرين بارزين. ولما كانت هذه الاستشهادات تختلف في أساليبها بين البساطة والتعقيد وذلك باختلاف أصحابها - على سبيل المثال، يتسم أسلوبي هومي بابا وفريدريك جميسن بالتعقيد-، فقد سعيت قدر الإمكان إلى تقريبها بما يوافق مضامينها. أما عن المصطلحات، وقد التمست مقابلات لها تارة باعتماد ما هو متداول، وتارة باجتهادات شخصية، علما بأن ترجمة المفاهيم والمصطلحات في جل مجالات العلوم الإنسانية ما زالت مثار جدل، وحولها تتضارب الآراء. ولعل ذلك يؤول إلى غياب معجم اصطلاحي موحد على الرغم مما نلاحظه من تعدد المعاجم المتاحة في هذا الإطار. وكل هنة إنما يتحملها المترجم وحده.

***البيضاء، مارس، 2020***

(2) ليدن لين، نفسه، ص. 199.(المترجم)

# توطئة

تبوأت ما بعد الكولونيالية، خلال العقد الأخير من القرن الماضي ، إلى جانب نظريات من قبيل ما بعد البنيوية والتحليل النفسي والنسوية، مكانة مميزة باعتبارها خطابا نقديا رئيسيا في العلوم الإنسانية. فقد تمخضت عن هذا المجال الفكري، نتيجة لاستعمالاته المتنوعة والمتداخلة معرفيا، مجموعة كاملة وهائلة من الكتابات الأكاديمية المتخصصة. ولئن كتب الكثير تحت عنوانها، فإن «ما بعد الكولونيالية» تظل في حد ذاتها مصطلحا ملتبسا وغائما. إذ بعكس الماركسية أو التفكيك، على سبيل المثال، تبدو مفتقرة إلى «لحظة أصلية» أو إلى منهجية منسجمة. يضم هذا الكتاب بين دفتيه محاولة تروم «تحديد» ما بعد الكولونيالية - أي توصيف الشروط الأكاديمية والثقافية التي ظهرت في ظلها لأول مرة، ومن ثمة الإبانة عن انشغالاتها الرئيسية ومجالات اهتمامها.

يشتمل هذا الكتاب على قسمين متوازيين- يقدم القسم الأول توصيفا لأرضية ما بعد الكولونيالية الأكاديمية والفكرية، على حين يتوسع الثاني في الموضوعات والقضايا التي استرعت بشكل أكبر اهتمام النقاد ما بعد الكولونياليين. عموما، إن التاريخ الفكري للنظرية ما بعد الكولونيالية يسمه جدل بين الماركسية من جهة، وما بعد البنيوية/ ما بعد الحداثة، من جهة أخرى. هذا الخلاف النظري شَكَّلَ، أيضا، ملامح المضمون الأكاديمي للتحليل ما بعد الكولونيالي، مجليا ذاته في نقاش مستمر بين الادعاءات المتنافسة للنزعة الوطنية والنزعة العالمية، النزعة الجوهرانية الاستراتيجية والهجنة، التضامن والتشتت، سياسة البنية/ الوحدة الكلية وسياسة التشظي.

على أن النقاد المنقسمين مقنِعون جميعا في ادعاءاتهم، ومُفحِمون في نقدهم لخصومهم التنظيريين. لكن لا توكيدات الماركسية، ولا توكيدات بعد البنيوية، يسعها أن تفسر بشكل كامل معاني ونتائج المواجهة الكولونيالية. وبينما يُعَدُّ النقد ما بعد البنيوي للإبستمولوجيا الغربية، والتنظير للغيرية/ الاختلاف الثقافي، ضروريا بالنسبة للنظرية ما بعد الكولونيالية، تبدو الفلسفات المادية، مثل الماركسية، متوافرة على الأساس الأشد وصمة في مجال السياسة ما بعد الكولونيالية. من ثمة، يتعين على الناقد ما بعد الكولونيالي أن يشتغل في سبيل توليف أو حوار هادف بين نمطي الفكر المذكورين. بتعبير آخر، إن ما بعد الكولونيالية بسبب التزامها بهذا المشروع لإدماج النظري والسياسي تستحق اهتماما أكاديميا.

أخيرا، ثمة سؤال الجمهور المؤيد لما بعد الكولونيالية- الجمهور الثقافي الذي تكون هذه الأبحاث النظرية بالنسبة له ذات معنى أكبر. وقراءتي في هذا الحقل تشكك في كون النظرية ما بعد الكولونيالية،على ما يبدو في راهنها، منصبة بالدرجة الأولى على حاجيات الأكاديمية الغربية، إذ أنها تحاول إصلاح الإقصاءات الفكرية والإبستمولوجية التي اجترحتها هذه الأكاديمية، كما تسعى إلى تمكين النقاد غير الغربيين المتواجدين في الغرب بعرض إرثهم الثقافي بوصفه معرفة. هذا، بطبيعة الحال، مشروع جدير بالاهتمام، وكوفئت جهوده إلى حد ما. ذلك أن أكاديمية العلوم الإنسانية الأنجلو-أميركية قد وسعت حدودها المعرفية تدريجيا لتشمل أصواتا محبوسة ومحجوبة عن العالم غير الغربي إلى حد الآن. لكن، من المؤكد أن ما أخفقت ما بعد الكولونيالية في الاعتراف به يتمثل في أن ما يُعَدُّ«هامشيا»، بالقياس إلى الغرب، قد كان في الغالب مركزيا وتأسيسيا في غير الغرب. هكذا، في الوقت الذي قد يُعَدُّ فيه تدريس غاندي في الأكاديمية الأنجلو- أميركية، بوصفه نظرية سياسية، أمرا ثوريا، فإنه كان ولا يزال دائما معتَمدا في الهند. وعلى الرغم من نواياها الخيرة، فما بعد الكولونيالية، إذن، تستمر في التعامل مع المعرفة والثقافة غير الغربيتين بوصفهما «آخرا» بالقياس إلى «الذات» المعيارية للإبستمولوجيا والعقلانية الغربيتين. إنها نادرا ما تشارك في الاكتفاء النظري الذاتي لأنساق المعرفة الأفريقية، والهندية، والكورية،

والصينية، أو تضع في الصدارة تلك الحوارات الثقافية والتاريخية التي تدور حول العالم الغربي.

على أن هذا الكتاب لا تحذوه أية رغبة في الثأر من ما بعد الكولونيالي. كما أنه لا يسعى في نهاية المطاف إلى تهميش الغرب- أي إلى جعله مختلس سمع، ومرتبكا، لتبادلات ملغزة بين أفريقياوالهند على سبيل المثال. فبيانه، إن كان ثمة بيان، هو: أنْ تُنوع ما بعد الكولونيالية أساليبها في الخطاب وتتعلم أن تتكلم بشكل أكثر ملاءمة مع العالم الذي تعبر عن آرائه. وأن تكتسب، هي أيضا، القدرة على تسهيل حلقة دراسية ديمقراطية بين الورثة المعادين للآثار الكولونيالية المؤذية.

# في أعقاب الكولونيالية

في سنة 1985 أطلقت غايتري سبيفاك تحديا للعرق والعمى الطبقي للأكاديمية الغربية، متسائلة: «هل بوسع التابع أن يتكلم؟» (سبيفاك 1985). لقد كانت تعني بـ«التابع» الذات المقهورة، وأعضاء «الطبقات التابعة» عند أنتونيو غرامشي (انظرغرامشي 1978)، أو بشكل أعم من هم في «المنزلة الدنيا»، ويستأنف سؤالُها العملَ الذي دشنته في مطلع ثمانينيات القرن العشرين جماعة من المثقفين يعرفون الآن بمجموعة دراسات التابع. كان الهدف المعلن لهذه المجموعة هو «تعزيز نقاش منهجي وملم بموضوعات التابع في حقل الدراسات الآسيوية الجنوبية» (غوها 1982، ص. vii). علاوة على ذلك، وصف أعضاء المجموعة مشروعهم بأنه عبارة عن محاولة تروم دراسة «خاصية الإخضاع العامة في المجتمع الآسيوي الجنوبي سواء تم التعبير عنها بمفردات الطبقة أو الطائفة أو العمر أو الجندر أو الوظيفة، أو بأي طريقة أخرى» (غوها 1982، ص. vii). وبوعي تام منهم بالتشعبات المعقدة الناتجة عن مركب الإخضاع، سطروا الخطوط العريضة لاهتمامهم بالتابعية سواء تعلق الأمر بجوانبها المرئية في «التاريخ والسياسة والاقتصاد والسوسيولوجيا»، أو بـ«المواقف والأيديولوجيات وأنساق الاعتقاد المستترة- وبالجملة، الثقافة التي تمنح شكلا لذلك الشرط» (غوها 1982، ص. vii). بتعبير آخر، تحدد «دراسات التابع» نفسها بوصفها محاولة تروم تمكين «الناس»، في نهاية المطاف، من أن يقولوا كلمتهم في الصفحات المتحفظة للتأريخ النخبوي، وأن يعبروا، في إثر ذلك، عن آراء المقهورين الحقيقيين، أو يجعلوا أصواتهم الخرساء تتكلم.

لفت سؤال سبيفاك الشهير عن المخاطر والمكافآت التي تلازم أي متابعة أكاديمية للتابعية الانتباه إلى العلاقة المعقدة بين المحقق العارف والذات (غير) العارفة لتواريخ التابع. إذ، كما تتساءل، كيف «يسعنا أن نلمس وعي الناس، حتى عندما نحقق في سياستهم؟ وبأي وعي يسع التابع التكلم؟» (سبيفاك 1985] 1988]، ص، 285). عبر هذه الأسئلة تضعنا سبيفاك بشكل محكم داخل الحقل المألوف والمزعج «للتمثيل» و«التمثيلية». فكيف يمكن للمؤرخ/ المحقق أن يتفادى المخاطرة الحتمية بتقديم نفسه بوصفه ممثلا موثوقا بهلضمير التابع؟ هل ينبغي للمثقف أن «يمتنع عن التمثيل؟» (سبيفاك 1985] 1988]، ص، 285)، وأي مثقف أعدَّ العدة لتمثيل أي طبقة تابعة؟ هل توجد «طبقة تابعة غير قابلة للتمثيل تستطيع أن تعرف وتتكلم بنفسها؟ *(سبيفاك 1985] 1988]، ص، 285)* وأخيرا، من هم- إن هم وجدوا - التابعون» الحقيقيون أو «الممثلون» في التاريخ، خصوصا داخل الإطار المرجعي الذي وفره المشروع الإمبريالي؟

إن التصور المعقد للتابعية وثيق الصلة بأي مشروع أكاديمي منشغل بعلاقات الهيمنة والإخضاع المحددة تاريخيا. ومع ذلك، إن الدراسات ما بعد الكولونيالية هي التي استجابت بحماس أكبر لسؤال سبيفاك: «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟». هذا السؤال غير القابل للإجابة تماما، الجدي من وجه والبارودي[3] من وجه آخر، يذرع مشهد الوعي الذاتي للنصوص ما بعد الكولونيالية، والنظرية، والمؤتمرات والمحادثات. وبينما يستعمله بعض النقاد ما بعد الكولونياليين لتعيين حدود حقل بحثهم، يستعمله آخرون ابتغاء إجازة تحقيقاتهم. علاوة على كل ذلك، أسفر الحقل المتناقض وجدانيا لتكلم التابع عن نشأة حشد من التابعيات، ما بعد الكولونيالية والمناهضة للكولونيالية، المتنافسة والمتنازعة. كما يوجد اتفاق بسيط في دائرة الدراسات ما بعد الكولونيالية حول أسوأ ضحايا القمع الكولونيالي، أو حول أهم التمردات المناهضة للكولونيالية. إنما بعد البنيويين، من أهل المدن الآسوية الجنوبية، والأفريقية،

(3) البارودیا: المعارضة الساخرة. (المترجم)

والهندية الغربية، يصارعون الماركسيين في أوطانهم؛ ويناضل مثقفو الاتجاه السائد داخل المستعمرات «الاستيطانية» ضد مطالب مثقفي وممثلي الأهالي؛ ويعارض النقاد النسويون التملص الذكوري من التأريخ الوطني. هكذا، وبينما تختتم سبيفاك مقالتها المستفزة بالإصرار القطعي على أن «التابع لا يستطيع أن يتكلم» (سبيفاك 1988 [1985]، ص، 308)، يأتي فريق دراسات ما بعد الكولونيالية ليمثل بلبلة ملتبسة وغالبا بغيضة لأصوات التابع. كيف يسعنا، إذن، أن نشرع في إضفاء معنى على -أو في واقع الأمر انتزاعه من - هذا الحقل؟

برزت، خلال العقد الماضي، دراسات ما بعد الكولونيالية بوصفها نقطة التقاء وساحة معركة لطائفة متنوعة من المعارف والنظريات. وإذا كانت قدأتاحت قيام حوار معقد بين معارف شتى في دائرة العلوم الإنسانية، فإن إدماجها المضطرب للنظريات المعادية بشكل متبادل- مثل الماركسية وما بعد البنيوية- يربك أي اتساق للمقاربة. ونتيجة لذلك، يوجد إجماع طفيف في ما يتصل بمضمون الدراسات ما بعد الكولونيالية وبنطاقها ووجاهتها. إلا أن عدم الاتفاق الناتج عن كل من الاستعمال والمنهجية ينعكس في المماحكة الدلالية التي تلازم محاولات ضبط الاصطلاح ما بعد الكولونيالي. وبينما يستحضر بعض النقاد صيغة الاسم المركب «ما بعد- الكولونيالية»(Post-colonialism)، الذي يتصل مقطعاه بواصلة، بوصفه علامة زمنية حاسمة لعملية إنهاء الكولونيالية، يتساءل آخرون بقوة عن الفصل الكرونولوجي الضمني بين الكولونيالية وعواقبها- على أساس أن الوضع ما بعد الكولونيالي ينشأ مع بداية الاحتلال الكولونيالي لا مع نهايته. ووفقا لذلك، تتم البرهنة على كون مصطلح «ما بعد الكولونيالية» الخالي من الواصلة أكثر حساسية إزاء التاريخ الطويل للعواقب الكولونيالية.

على صعيد آخر، وإن كان مرتبطا بالموضوع، عبر بعض المنظرين عن استحسانهم للرنة الوجودية لـعبارة «ما بعد الكولونيالي» (Postcolonial) أو«ما بعد الكولونية»

((postcoloniality"‏ ،مفضلين إياها على مفهوم ما بعد الكولونيالية (postcolonial*ism*) ذي الخلفية الأكاديمية. فالخلاف المحيط بالمعجم ما بعد الكولونيالي يؤكد، في الأغلب، على الحاجة الملحة لتميز وتوضيح العلاقة بين القواسم المشتركة المادية والتحليلية للدراسات ما بعد الكولونيالية. في أسمى لحظات مراجعتها لذاتها، تستجيب الدراسات ما بعد الكولونيالية لهذه الحاجة بافتراض نفسها أنها محاولة تنظيرية للتعاطي مع وضع تاريخي معين. وقد تنعت النظرية بـــــ«ما بعد الكولونيالية»، والشرط الذي تنكب عليه يجد أحسن تعبير عنه في مفهوم«الكولونية». كيفما كان الخلاف المحيط بالنظرية، يلزم الحكم على قيمتها من خلال قدرتها على الصياغة المفاهيمية للوضع المعقد الذي يصاحب آثار الاحتلال الكولونيالي.

في هذا الفصل سأفحص بعض أبعاد وممكنات العلاقة بين ما بعد الكولونية والنزعة الكولونيالية في ما يتعلق بعملية إنهاء الكولونيالية. ذلك أن بروز الدول الوطنية المناهضة للكولونيالية و«المستقلة» بعد الاستعمار كثيرا ما ترافقها رغبة في نسيان الماضي الكولونيالي. وتتخذ «إرادة النسيان»هاته عددا من الأشكال التاريخية،مدفوعة بتشكيلة من الدوافع الثقافية والسياسية. وقبل كل شيء،يدل فقدان الذاكرة ما بعد الكولونيالي على التوق إلى ابتكار الذات التاريخي أو الحاجة إلى القيام ببداية جديدة- لمحو ذكريات الإخضاع الكولونيالي المؤلمة. فالظاهر أن التواريخ، شأنها في ذلك شأن الأسر،لا يمكن أن تُختار بحرية عن طريق فعل إرادي بسيط، إذ غالبا ما تنخدع الدول- الوطنية ما بعد الكولونيالية الناشئة وتخفق في سعيها إلى التبرؤ من عبء إرثها الكولونيالي. ولا يكون القمع الخالص للذكريات الكولونيالية في حد ذاته معادلا البتة لتجاوز الحقائق المزعجة للمواجهة الكولونيالية أو التحرر منها.

ردا على ذلك، يمكن النظر إلى ما بعد الكولونيالية بوصفها مقاومة تنظيرية لفقدان ذاكرة الآثار الكولونياليةالمضَلِّل. فهي مشروع معرفي مكرس للمهمة الأكاديمية

---

(4) قد تفيد لفظة postcoloniality ما بعد الاستعمار، علما بأنه يصعب إيجاد مصطلح عربي لها. ولذلك اختفظنا بها كما هي.(المترجم).

المتمثلة في إعادة النظر في الماضي الكولونيالي، وتذكره،و بشكل حاسم مساءلته. إن عملية العودة إلى المشهد الكولونيالي تميط اللثام عن علاقة عداء ورغبة متبادلين بين المستعمِر والمستعمَر. وإنه لفض هذه العلاقة المربكة والمرتبكة قد نشرع في تمييز ما قبل التاريخ المتجاذب وجدانيا للوضع ما بعد الكولونيالي. وإذا كان يتعين على ما بعد الكولونية أن تتذكر أصولها في القمع الكولونيالي، فيلزم بالمثل أن نحثها نظريا على تذكر إغراءات القوة الكولونيالية التي لا تقاوم. يروي الأرشيف المنسي للمواجهة الكولونيالية قصصا متعددة للمعارضة وللوجه الآخر المُحبِط، أي التواطؤ.

إضافة إلى ذلك، يحتفظ الأرشيف الكولونيالي بتلك الصور من المعرفة والفعل المنتجتين ردا على الضغوطات الخاصة للمواجهة الكولونيالية. وليس الماضي الكولونيالي مجرد خزان لتجارب سياسية وممارسات «خام» يتعين التنظير لها من منظور الحاضر المنفصل والتنويري. إنه أيضا مسرح لنشاط مكثف خطابي ونظري، مميز بوفرة الفكر والكتابة عن الهويات الثقافية والسياسية للذوات المستعمَرة. من ثمة، وفي استعادتها العلاجية للماضي الكولونيالي، تحتاج ما بعد الكولونيالية لتحديد نفسها بوصفها حقلا دراسيا مستعدا لا لمنح معنى لذلك الماضي فحسب، بل للا كتساب منه أيضا.

## الآثار الكولونيالية المؤذية

تسم الآثار الكولونيالية سلسلةٌ من الأمزجة والتشكلات الثقافية المتجاذبة وجدانيا التي ترافق فترات التغيير والانتقال. إنها، في المقام الأول، لحظة الوصول المحتفى بها- مشحونة ببلاغة الاستقلال وبالنشوة الإبداعية لابتكار الذات. هذه هي الروح التي يصف بها سليم سيناي، بطل رواية سلمان رشدي، أطفال منتصف الليل، بشكل أولي الإحساس الأسطوري تقريبا للتجسيد الذي يصاحب مصادفة ولادته ومصادفة أمة هندية جديدة في اللحظة الهامة جدالمنتصف الليل في 15 غشت 1947: «طوال العقود التالية، لم يكن ثمة مجال للهرب. لقد تنبأ بي العرافون، واحتفلت الجرائد بمجيئي، وأقر رجال السياسة بأصالتي» (رشدي 1982، ص. 9). على نحو تنبؤي، وكما ينتهي

إلى الاعتراف بذلك سليم سيناي، الذي يمثل الشخص الهندي العادي في رواية رشدي، تتميز الآثار الكولونيالية أيضا بقلق ومخاوف الإخفاق التي تصاحب الحاجة إلى إشباع العبء التاريخي للتوقع. يقول سيناي: «علي أن أعمل سريعا، أسرع من شهرزاد، إن كان لي أن أعني - أجل، أن أعني - شيئا ما. وأنا أعترف: إن أخشى ما أخشاه هو التفاهة» (رشدي 1982، ص. 9). إن إبداع سليم سيناي الاستحواذي ووفرته الدلالية يتغذيان، إلى حد كبير، من إدراكه بكون ورثة الآثار الكولونيالية ملزمين بمعنى ما بإرساء نموذج عالم جديد تماما. ذلك أن سليم سيناي، الذي رأى النور في هند مستقلة، يؤطره، مع كل ذلك، التفاؤل المُحبِط الذي يكتنف وصف نيهرو الأسطوري لما بعد الكولونية: «لحظة تأتي، تأتي لكن نادرا في التاريخ، عندما نخرج من القديم إلى الجديد؛ عندما ينتهي عهد؛ وعندما تجد روحُ أمةٍ مقموعة منذ مدة تعبيرا...» (رشدي 1982، ص .116 .)

للاستشهاد بملاحظات جيمسن حول ما بعد الحداثة خارج السياق، قد نقول إن سايبورغ [تركيب بشري وآلي] ما بعد الكولوني المحتفل به مبتلى أيضا ب«شيء يشبه أمرا بأن ينمي أعضاء جديدة، ويوسع مداركنا وجسدنا صوب أبعاد لا تزال غير قابلة للتصور، وربما مستحيلة» (جيمسن 1991، ص. 39). لكن بمتابعة هذا الأمر، تضطر ما بعد الكولونية بشكل موجع إلى مفاوضة التناقضات الناشئة من تأخرها التاريخي غير القابل للجدل، أو ما بعد- كولونيتها، أو انحدارها السياسي والكرونولوجي من الكولونيالية، من جهة، ومن وضعها الثقافي الذي يلزمها بأن تكون تدشينية وابتكارية على نحو ذي معنى من جهة أخرى. هكذا، إن لحظة وصولها الراهنة- إلى الاستقلال- رهينة بقدرتها على النجاح في تصور وتنفيذ القطيعة الحاسمة مع الماضي الكولونيالي.

يرى ألبير ميمي، المثقف التونسي الثوري والمناهض للكولونيالية، أن الآثار الكولونيالية انخدعت أساسا في أملها بأن هندسة عالم جديد ستبرز بشكل سحري من الخرائب المادية للكولونيالية، مؤكدا بأن الذوات المنتصرة لهذه الآثار تستخف حتما

بسيطرة الماضي الكولونيالي العنيد سيكولوجيا على الراهن ما بعد الكولونيالي. يقول: «و يوم يتوقف القهر، يُفترض أن يظهر الإنسان الجديد أمام أعيننا على الفور. أما الآن، فلا أحب ما سأقول، لكنني ملزم، بما أن إنهاء الاستعمار قد أوضحه: ليست هذه هي الطريقة التي يحدث بها الأمر. فالمستعمَر يعيش مدة طويلة قبل أن نرى ذاك الإنسان الجديد حقا» (ميمي 1968، ص. .(88

يعبر التشاؤم السياسي عند ميمي عن وضع ما بعد الكولونية بوصفها شرطا تاريخيا يسمه الجهاز المرئي للحرية والإصرار المتكتم للا-حرية. ويقترح أن علة التردد ما بعد الكولونيالي بين الوصول والانطلاق، وبين الاستقلال والتبعية، تكمن في الآثار المتبقية وفي ذكريات الإخضاع. ويتقوى التعمير المنحرف للمستعمَر، في جزء منه، بإستمرار تراتبيات كولونيالية، معرفية وقيمية، تدعم ما يدعوه إدوارد سعيد بـــــ «الثانوية الفظيعة» (سعيد 1989، ص. 207) لبعض الشعوب والثقافات. كما أن المظهر التجميلي الخادع للاستقلال الوطني لا يكاد يحجب الضرر الاقتصادي، والثقافي، والسياسي المؤسسي الذي يصيبه به الاحتلال الكولونيالي. إن الاستعمار، كما يرى سعيد، «قدر بنتائج دائمة، وجائرة على نحو مغاير لكل ما هو متوقع فعلا».

في ردهم على التباسات الاستقلال الوطني، يصر كتاب من أمثال ميمي وسعيدعلى أن الآثار الكولونيالية لا تؤدي إلى نهاية الكولونيالية. هذا الحكم، على الرغم من نبرته المُثَبطة، يعبر في الواقع عن الرغبة الحميدة في التخفيف من خيبات الأمل والإخفاقات الناشئة عن الأسطورة ما بعد الكولونيالية التواقة إلى الانفصال الجذري عن أوروبا. فالبادئة ما بعد، كما كتب ليوتار، تعرب جيدا عن الاعتقاد «بأنه من الممكن واللازم في آنِ القطع مع التقليد وإرساء طرائق جديدة تماما في العيش والتفكير» (ليوتار 1992، ص. 90). على نحو يكاد يكون ثابتا، يصوغ هذا النوع من النزعة الطوباوية المنتصرة رؤيته للمستقبل من الصمت والحذف اللذين يسمان فقدان الذاكرة التاريخية. ويتشكل من اعتقاد خاطئ في لامادية الماضي وطابعه النافل. وفي نظر ليوتار، «تعد هذه القطيعة في الواقع طريقة لنسيان الماضي أو ردعه، بمعنى تكراره وليس تجاوزه» (ليوتار

1992، ص. 90). من ثمة، قد نخلص إلى أن الحلم ما بعد الكولونيالي بالانفصال يبقى، في نهاية المطاف، عرضة لمخلفات سارية لماضيه العالق وغير المأخوذ بعين الاعتبار. كما أن نقاهته تطول من غير داع بسبب رفضه للتذكر والاعتراف باتصال أواصره بقلق الاستعمار الوخيم.

إذا أمكن وصفها بعد الكولونية بأنها عبارة عن وضع تربكه عواقب فقدان الذاكرة التاريخية الإرادي، فإن القيمة النظرية لـــــما بعد الكولونيالية تكمن، في جانب منها، في قدرتها على الإعراب عن الذكرى المنسية لهذا الوضع. بعبارة أخرى، تقتضي الآثار الكولونيالية نظرية تحسينية وعلاجية تنهض بمهمة تذكر واستدعاء الماضي الكولونيالي. يمكن مقارنة عمل هذه النظرية بإجراء الاستذكار التحليلي النفسي الذي يصفه ليوتار، أو التحليل–الذي يحث المرضى على أن «يَتَبَيَّنُوا مشكلاتهم الراهنة عن طريقا لربط الحربين التفاصيل التي تبدو في الظاهر تافهة وبين أوضاع الماضي- الأمر الذي يسمح لهم باكتشاف معان خفية في حياتهم وسلوكهم» (ليوتار 1992، ص . 92). بتبني هذا الإجراء، تنخرط النظرية ما بعد الكولونيالية على نحو لا مناص منه في مشروع معقد يروم «الاستعادة» التاريخية والسيكولوجية. فإذا كانت مهمتها العلمية تكمن في الاسترجاع الدقيق لتفاصيل التاريخ، فعليها بالمثل واجب سياسي يلزمها بأن تساعد الذوات ما بعد الكولونيالية على أن تعيش شرطها بفجواته وتصدعاته، وتتعلم المضي قدما في فهم الذات.

في رواية أطفال منتصف الليل، يسلط سلمان رشدي الضوء على هذه الضرورة في لحظة عجيبة موسومة بالخيانة والمصالحة، وذلك عندما يكشف سليم سيناي، الراوي والبطل- النقيض، عن تمازج الأجناس وعن خطأ التنسيب المضحك الذي طال الإعلان عن ولادته. في وقت مبكر من الرواية، وبينما كانت أمينة سيناي تصارع من أجل وضع مولودها في مستشفى الدكتور نارلينكار، كانت سيدة فقيرة تدعى فانيتا تعاني من عسر الولادة في «الجناح الخيري». والمولود الذي تستعد لوضعه إنما هو نتيجة علاقة جمعتها برجل إنجليزي، وليم ميثوولد، الذي يتبجح بتحدره المباشر من

موظف إمبريالي للغاية من شركة الهندالشرقية. عندما يولد هذان الطفلان في النهاية، تقوم مولدة، مخبولة إلى حد ما، تدعى ماري بيريرا، باستبدال مولود أمينة بمولود فانيتا. هكذا، فسليم سيناي، الذي يرحب به نيهرو نفسه بوصفه طفل الهند المستقلة، إنما هو في الواقع ابن مستعمِر غادَر على مضض. غير أن هذه الحادثة، كما يصر سليم البالغ، ترمز إلى وضع كل من ورثوا الآثار الكولونيالية: «والواقع أنه في كل أرجاء الهند الجديدة، ذلك الحلم الذي اشتركنا فيه جميعا، كان ثمة أطفال يولدون، وهم ليسوا من نسل آبائهم إلا جزئيا» (رشدي 1982، ص. 118). في سرده الذاتي الاستطرادي، يرفض سليم سيناي في وقت واحد ملامة المتهم في نسبه والرغبة في كبح معرفة أصله المعيب. يقال لنا إن آل سيناي يقبلون في آخر الأمر حقيقة سلالة ميثوولد، أي حقيقة النقائص الهجينة التي تسم ما بعد كولونياليتهم. وكما يشرح سليم: «عندما اكتشفنا في آخر الأمر جريمة ماري بيريرا، وجدنا جميعا أن ذلك لم يحدث أي فارق! فما زلت أناابنهما: وظلا هما أبوي. لقد تعلمنا، بنوع من القصور الجمعي للخيال، أننا لا نستطيع ببساطة أن نفكر في الانسلاخ عن ماضينا...» (رشدي 1982، ص. 118). قد نعدل هذه الحكمة السردية بشكل طفيف لنقول إن المخرج الوحيد قد يكون، ربما، هو التفكير، بشكل دقيق جدا، في ماضينا.




**لململة ما بعد الكولونيالية**

في تعليقاته على كتاب بشرة سوداء، أقنعة بيضاء لفرانز فانون، يصرح الناقد ما بعد الكولونيالي، هومي بابا، بأن الذاكرة ضرورية وأحيانا جسر ينطوي على مخاطرة بين الكولونيالية ومسألة الهوية الثقافية. يكتب قائلا إن التذكر «ليس البتة فعلا هادئا لاستبطان أو لاسترجاع أحداث ماضية. إنه لَمْلَمَة مؤلمة، أي جمع أوصال الماضي الممزق لفهم صدمة الحاضر» (بابا 1994، ص.63). إن حديث بابا عن القوة العلاجية للتذكر مبني على مبدأ أن الذكريطبقة سفلى خفية ومكونة للوجود الواعي. فبينما تكون بعض الذكريات في متناول الوعي، تستطيع ذكريات أخرى محصورة ومحظورة- أحيانا بمبرر وجيه- أن تجوب اللاوعي بطرق خطرة، متسببة في أعراض

يتعذر ظاهرا تفسيرها في الحياة اليومية. هذه الأعراض، كما رأينا، يمكن التخفيف من وطأتها بشكل أحسن عندما يحرر المحلل- أو المنظر في حالة بابا- الذكريات المؤذية من إسارها. وإجراء النظرية- التحليل، الموصى به هنا، يوجهه القلب اللاكاني الساخر للكوجيتو الديكارتي، إذ يعيد صياغة الحقيقة العقلانية لــــ «أفكر إذن أنا موجود» في صورة القضية الآتية: «أفكر حيث لا أوجد، إذن أنا موجود حيث لا أفكر» (لاكان 1977، ص. .166).

خلال عملية صياغة الاستمرارية الترميمية بين الهوية الثقافية والماضي التاريخي، يكون المنظر/ المحلل مطالبا أيضا بالاعتراف بالاختلاف النوعي بين ضربين من فقدان الذاكرة. فالذهن، كما يؤكد كل من فرويد ولاكان، ينهمك إما في «الكبح» - *Verdrängung*- العصابي للذكرى المعروف جيدا؛ وإما، على نحو أشد تدميرا، في «نبذه» الذهاني- *Verwerfung*(انظر بوبي 1991، صص. 9-107). إذا كان نشاطالكبح *Verdrängung*يشكل رقابة، ومن ثمة يحجب مخزونا واسعا من الذكريات المؤلمة، فإن خدائع النبذ *Verwefung* تميل لتحويل الماضي المزعج إلى هذيان عدائي. وتدخل الذكريات والصور المنبوذة بعنف في ما يصفه لاكان بالتعارض المتبادل و«الرمزي مع الذات» (لاكان 1977، ص. 217). من ثمة تصبح هذه الذكريات الوهمية في وقت واحد غريبة، معادية للذات المعذبة وعصية على الفهم.

تجمع الآثار الكولونيالية، إلى حد بعيد، بين تعتيمات الكبح والنبذ معا. فنفورها من تذكر ما يصفه بابا بــالذكرى المؤلمة والمذلة «لتاريخ العرق والعنصرية» (بابا 1994، ص. 63)، يصاحبه رفضها المرعب وطردها الطوباوي لهذا الماضي. وردا على ذلك، يُطلَب من اللملمة النظرية للشرط الكولونيالي أن تقوم بوظيفتين متقابلتين. ترمي الأولى، التي يضعها بابا في الصدارة بوصفها نبشا بسيطا في الذكريات البغيضة، إلى الكشف عن العنف الاستعماري الساحق والدائم. بينما تتوخى الثانية، في نهاية المطاف، أن تكون تصالحية في سعيها إلى جعل الماضي العدائي والصراعي أكثر ألفة ومن ثمة أسهل منالا. يقتضي تحقيق هذا المشروع الأخير أن تتم استعادة وإعادة

امتلاك الصور التي طردها النبذ الما بعد كولونيالي. إنها بالطبع طريقة أخرى للقول بأن على ما بعد الكولونية أن تبدو وكأنها تسلم بمشاركتها أو تواطؤها في رعب- وأخطاء- ماضيها. بكلمات سارة سوليري: «أن يحكي المرء تاريخ الآخر هو أن يواجه بحدوده الخاصة – ومن ثمة تتعلم الثقافة أن للرعب مسكنا محليا واسعا» (سوليري 1992، ص. .2).

قد نخلص، إذن، إلى أن المحتوى المنسي لما بعد الكولونية يكشف في الواقع قصة علاقة متجاذبة وجدانيا وتكافلية بين المستعمِر والمستعمَر. وعلى ذلك، فالحث الإصلاحي للنظرية/ التحليل ما بعد الكولونيالي أكثر نجاحا عندما يكون قادرا على إلقاء الضوء على ضروب الاتصال والتآلف التي تؤكد على العنف الصارخ والعنف المضاد للوضع الكولونيالي. يرى ألبير ميمي أن المخلفات الباقية للاستعمار لن تتحلل إلا إذا كنا، وحين نكون، مستعدين للاعتراف بالسلوك المتبادل للشريكين الكولونياليين الاثنين. يكتب قائلا: «إن الوضع الكولونيالي قد كبل المستعمِر والمستعمَر في تبعية لا سبيل إلى تغييرها، وقولب شخصيتيهما الخصوصيتين وأملى تصرفاتهما» (ميمي 1968، ص. 45). إن إثبات ميمي لهذه التبادلية المنحرفة بين القاهر والمقهور يُعَدُّ حقا محاولة لفهم التنقل المُعضِل للرغبة حول المشهد الصادم للقهر. فرغبة المستعمِر في المستعمَرة واضح بما يكفي، لكن كم هو صعب بكثير تفسير الرغبة الشديدة المعاكسة للمستعمَر. وكما يتساءل ميمي، «كيف بإمكان المستعمَر أن ينكر ذاته بصورة قاسية... كيف يمكن له أن يكره المستعمِرين ومع ذلك يعجب بهم بولع أشد؟» (1968، ص. 45)

تطرح حالة الكره والرغبة هاته التي يصفها ميمي مشكلة بالنسبة للنظرية ما بعد الكولونيالية «المُقاوِمة»، تلك التي تبحث في الماضي الكولونيالي عما تصفه بينيتا باري بأنه «عداء حقود بين ابن البلد والغازي» (باري 1987، ص. 32). إن الهدف من هذا المشروع الكفاحي هو، بتعبير باري، تشجيع «بناء ذات واعية سياسيا، وثورية موحدة، تقف في تعارض تام مع الطرف القاهر» (ص. 30). والواقع أن الأرشيف الكولونيالي

يخفف من حدة هذه الثنائيات البسيطة عبر كشفه لمنطق التعقيد وتبادلية الرغبة. كما يبين أن مأزق المستعمَر تشكله، على الأقل جزئيا، وتربكه القوة المكرهة للعودة إلى النظرة المتلصصة على أوروبا. كيف ينبغي لنا باعتبارنا منظرين أن نرد على هذه النظرة؟ وكيف تنخرط في النسق النظري للنزال والعداء؟ قد نومئ إلى بعض الأجوبة بالقول إن خطوط المعركة بين ابن البلد والغازي مضاعفة داخلهما. ثم إن الأزمة التي أحدثها هذا الانقسام الذاتي - كما اعتاد ميمي أن يقول - هي على الأقل هامة سيكولوجيا بقدر أهمية الأزمة التي ترافق النزاعات الأكثر مرئية للمستعمِر والمستعمَر.

ثمة وصف فظ لهذا الانفصام ما بعد الكولونيالي في رواية فيكرام سيث الملحمية، فتى مناسب1993) ). يحاول هاريش، البطل صانع الأحذية، الذي يستحيل أن يكون كبر في الوطن، أوديسي *desi*، أن يؤثر بلياقته على شقيق البطلة البغيض والمحب للإنجليز، آرون ميهرا، الذي أبدى رأيه للتو حول المباهج الفريدة التي يزخر بها محل لُعَب هاملي. يزعم ميهرا أنه يعرف موقع محل هاملي، «في شارع ريتجنت، ليس بعيدا عن محل جيجر». ومع ذلك، حين يسأل هاريش- صاحب الحذاء الملون بالبني والأبيض- بلطف متى زار آل ميهرا آخر مرة العاصمة الملكية، نكتشف أنهم لم يزوروا لندن البتة. ثمة وقفة رهيبة، وطويلة بما يكفي لتجعلنا نحن القراء نتعاطف بقوة مع صانع الأحذية، قبل أن يغمغم آرون، «لكننا بالتأكيد سنذهب خلال بضعة أشهر». يستغل تهكم سيث القاسي على آل آرون ميهرا وصمة عدم الأصالة التي تسكن حنين «الشرق» إلى غازيه الآخر. ومع ذلك، توجد شفقة حتى في حب آل ميهرا المفرط للإنجليز. قد يقول هومي بابا إنهم يُستدمجون أيديولوجيا عبر الحصر المحدود للمعرفة والقيمة في خارطة سيادة أوروبا. فأوروبا التي يعرفونها ويُعِزّونها إنما هي دائما في مكان آخر. ذلك أن حقيقتها مؤجلة بصورة لا نهائية، وممتنعة عنهم. الأسوأ من ذلك أنسعيهم المنشود للكمال الأوروبي، ورغبتهم في امتلاك عالم المستعمِر، يتطلبان في الآن نفسه تنكرا للعالم الذي تم استعماره. وليس بوسع ميهرا أن يساند صاحبه الأسمر المبتدئ إلا من خلال التحدث بلغة غزاته. فيوم شاق في المكتب ينتج الاجترار التالي:

«عرف الإنجليز كيف يديرون الأشياء... فقد اشتغلوا بكد ولعبوا دونها كلل. وآمنوا بالقيادة، وكذلك فعل هو... خطأ هذه البلاد هو انعدام المبادرة. وكل ما رغب فيه الهنود هو عمل مضمون. موظفون في مكاتب تافهة بشكل حقير، هذه هي قسمتهم تماما» (سيث 1993، ص. 422). هكذا يفقد آرون ميهرا احترام مؤلفه وقرائه.

قد يوحي شرحٌ أكثر تعاطفا مع آل ميهرا بأن تعلقهم ما بعد الكولونيالي بأوروبا يصاحبه أيضا خسران «الوطن»، على نحو تدريجي، ومُثَبِّط في نهاية المطاف. في قصيدته المبكرة المسماة «ديوالي»، يمهد سيث أدبيا لآل ميهرا عبر بورتريه ذاتي أكثر تعاطفا إلى حد كبير (سيث 1994). تتأمل هذه القصيدة أيضا الآثار المؤذية لتربية كولونيالية- لكن بحس أكبر بإغراءات أوروبا الأدبية والثقافية العنيدة. فتمجيدها المتجاذب وجدانيا لـــ «الصفة الإنجليزية» يحدث ما وصفه أشيس ناندي بـــ «العداء الحميمي» للشرط الكولونيالي (ناندي، 1983). ذلك أن قصيدة سيث تُنْشَدُ من نقطة تقاطع ثقافية حيث الامتيازات والأهواء اللصيقة بسحر الأدب «الإنجليزي» يخربها ويلغيها باستمرار الإحساسُ الضمني بالانتهاك الثقافي. فباستقصائها لأصول عائلة بنجابية انتقلت من طور الاكتفاء الذاتي القروي إلى طور المدنية المستعمَرة، تؤرخ «ديوالي» للمجهود المطلوب من ستة أجيال من الفلاحين البنجابيين للحصول في النهاية على «إقرار الغازي السلطوي»، من خلال بعث «ابن إلى المدرسة» (سيث 1981] 1994]، ص. 64). فجأة، تعاد كتابة تاريخ العائلة بوصفه تقدما جيليا متعثرا داخل الكولونية تتمثل الأزمة في مفارقة مفادها إنما هو مرغوب فيه للغاية عبر الصفة الإنجليزية - «عمل... سلطة» - هو أيضا، وفي الوقت نفسه، غير مرغوب فيه تماما، ومرة أخرى، بسبب وصمة «النفج، الحياة الجيدة» (1981] 1994]، ص.(65 . بطريقة مماثلة، وربما بصورة أكثر ألما، ينتمي تأثيل اللغة الذي يعشقه الشاعر بشدة إلى مكان آخر وعلى مسافة، إلى «لسان» آخر- أحيانا عدائي وفاحش. يتأمل سيث الشاب استحالة الحبو، على نحو تلقائي، جنبا إلى جنب «الاسمين الشهيرين» الشاعرين الانجليزيين «جونسن، ووردزوورث»، في وجه نبوءة ماكولي: «عينة واحدة/ من حكمة الغرب تَبُزُّ/ كل كتب الشرق» (1981] 1994]، ص.65) هنا يكمن الصدع

الذي يصفه سيث بـ«الانفصال» و«الخوف» (1981] [1994]، ص. (65 المتصلين بالاكتساب الواعي بذاته للإنجليزية. فأن يتكلم المرء بطريقة مرغوب فيها إنما هو أيضا، من الآن فصاعدا، تعلم كيفية التكلم ضد نفسه. إنه يعني التسليم، كما يفعل سيث عند نهاية قصيدته، بأن «لسانه» مشوّه (1981] [1994]، ص.68) .

من أجل فهم نظري لتصوير سيث الأدبي لتواطؤ المستعمَر في الوضع الكولونيالي، نحتاج إلى أن نضع في الحسبان الفهم الأكثر تعقيدا لإواليات السلطة. إذا كان منطق السلطة، كما يؤكد نقاد مثل بنيتا باري، إكراهيا بطبيعته، فإن استراتيجيتها كثيرا ما تكون مغرية. قد نقول إن السلطة تعبر الهوة المتعذر تقديرها بين الإكراه والإغراء عبر تشكيلة من التمثلات الذاتية المربكة. فإذا كانت تكشف عن نفسها في عرض واستخدام القوة، فإنها تستطيع بالمثل أن تظهر بوصفها ناشرة نزيهة للتنوير الثقافي والإصلاح. عبر هذا التمثيل المزدوج، تعرض السلطة نفسها بوصفها حدا سياسيا وإمكانية ثقافية في الآن نفسه. وإذا كانت السلطة هي في الآن نفسه الاختلاف النوعي أو الهوة الفاصلة بين أولئك الذين يمتلكونها وأولئك الذين يخضعون لها، فإنها تشير أيضا إلى فضاء خيالي يمكن أن يتم شغله، وطراز ثقافي قد يُحاكى ويُكَرَّر. وعليه، فالانفراد السياسي الظاهر بالسلطة، كما يرى فوكو، تواكبه شموليتها الشبكية:

تَعمل السلطة وتُمارَسُ في شبكة، وعلى هذه الشبكة،لايتنقل الأفرا دفحسب بل هم دائما في وضع الخضوع لهذه السلطة ومزاولتها أيضا؛ إنهم ليسوا أبدا الهدف الخامل أو المتقبل للسلطة،و إنما هم مُوَصِّلاتها على الدوام. وبتعبير آخر، إن السلطةتمر عبر الأفراد، فهي لاتنطبق عليهم (فوكو 1980a، ص. .98).

في الظاهر، يفيدنا تحليل فوكو، على ما يبدو، بالفكرة الأساسية للغاية التي مفادها أن السلطة قادرة على الانتشار بشكل أفضل عبر تعاون الخاضعين لها. لكن المعنى الأكثر خفاء الذي يريده فوكو بهذا «التعاون» الظاهر هوأنه في الواقع أحد أعراض الحضور الكلي والخانق للسلطة. إنه الجواب الحتمي على الوضع الذي تشرع فيه السلطة في التسلل إلى داخل وخارج عالم ضحاياها. هكذا، إذا كانت السلطة قائمة بوصفها

ضربا من«الإخضاع»، فهي أيضا عبارة عن إجراء «مذوت» يتم عبر، وداخل، أفراد معينين. إن السلطة، في نظر فوكو، لا «خارج» لها- إنها واردة دوما، وسلفا، في كل مكان.

في كتابه (العدو الحميمء 1983))، يتبنى أشيس ناندي تحليل فوكو للسلطة من أجل تفسير نتائج المواجهة الكولونيالية المؤذية للغاية. لكن، بالنسبة إلى ناندي، ليست الكولونيالية الحديثة مجرد شاهد تاريخي يساق لإثبات تحليل فوكو البارديغمي. إنها، بالأحرى، عبارة عن منعطف تاريخي حاسم تقوم السلطة خلاله بتغيير أسلوبها وتشرع في تطوير استراتيجيات الانتشار التي يُنظِّر لها فوكو بصورة مُقْنِعة.

يعتمد كتاب ناندي على تمييز مثير للاهتمام، وإن كان محل خلاف إلى حد ما، بين نموذجين أو نوعين من الكولونيالية ينتميان إلى زمنين مختلفين. كان الأول، كما يقول، بسيطا نسبيا في تركيزه على الغزو المادي للأقطار، في حين كان الآخر أكثر مكرا في التزامه بغزو العقول والذوات والثقافات واحتلالها. وإذا كان النمط الإجرامي الأول للكولونيالية أكثر عنفا، فقد كان أيضا، كما يؤكد ناندي، واضحا في طلب مصلحته الذاتية وفي جشعه وضراوته. بعكس ذلك، وإلى حد ما أكثر التباسا، مهد للثاني العقلانيون والحداثيون والليبراليون الذين ادعوا أن الامبريالية كانت حَقّاً رسولة الحضارة المُبَشِّرةَ بخلاص العالم غير المتحضر.

على الرغم من الفصل الذي يجريه ناندي بين الإمبريالية العسكرية والحضارية، فقد اعتمدت الكولونيالية الحديثة، بالتأكيد، على الاستعمالات المؤسسية للقوة والإكراه. يضاف إلى ذلك أنها اشترعت نوعا آخر من العنف عبر إقامة «تراتبية ثابتة بين الأشخاص والمعارف – المستعمِر والمستعمَر، الغربي والشرقي، المتحضر والبدائي، العلمي والخرافي، المتطوِّر والنامي» (براكاش 1995، ص. 3). إن الأثر الناجم عن إعادة الإدماج التخطيطي للعلاقة الكولونيالية معروف جيدا الآن. من الآن فصاعدا، صار يفترض أن المستعمَر هو الصورة المعكوسة أو السلبية للمستعمِر. ولكي تبرز أوروبا بوصفها مركزا للكمال الحضاري، وجب إفراغ العالم المستعمَر من المعنى. من

ثمة، وكما يكتب ناندي:

**لئن كانت هذه الكولونيالية تستعمر الأذهان إضافة إلى الأجساد وتحرر القوى داخل المجتمعات المستعمَرة لتغيير أولوياتها الثقافية إلى الأبد. في هذه العملية، فإنها تساعد على تعميم مفهوم الغرب الحديث ليتحول من كينونة جغرافية وزمنية إلى مقولة سيكولوجية. ويوجد الغرب الآن في كل مكان، داخل الغرب وخارجه، في البنيات كما في الأذهان** (ناندي 1983، ص. Xi).

بتعبير بسيط، تشير الكولونيالية، إذن، إلى العمليةَ التاريخية التي بموجبها يسعى «الغرب»، بصورة منهجية، إلى إلغاء أو نفي الاختلاف الثقافي وقيمة ما هو «غير غربي».

تُذكِّر قراءة ناندي التحليلية النفسية للمواجهة الكولونيالية ببارديغم هيغل لعلاقة العبد-السيد، لكنه لا ينفرد بهذا الدين النظري الضمني تجاه هيغل. في الواقع، كلما تساءلت نظرية ما بعد الكولونيالية عما تصفه أيرين جاندزاير بـــ «طبيعة ردود فعل المستعمَر، الموجَّهة من قِبَل الغير، وحاجته إلى الصراع بغية التحرر من التحديد البراني لــ"الذات"» (جاندزاير 1973، ص. 23)، استحضرت مقولات تُذكِّر ببارديغمات هيغل.

تندرج ملاحظات هيغل الوجيزة والنافذة حول «السيادة والعبودية» في إطار نظرية مفادها أن الكائنات البشرية لا تكتسب هوية أو وعيا ذاتيا إلا عبر اعتراف الآخرين (انظر هيغل 1910، مجلد 1، صص. 88-175). فأمام كل ذات ذاتٌ أخرى تضمن فيها وعبرها هويتها. في البداية، هناك خصومة وعداوة بين هاتين الذاتين المتواجهتين؛ كل واحدة تهدف إلى إلغاء أو موت وتدمير الأخرى. من هنا، وبشكل مؤقت، تنشأ وضعية حيث يُعترَف بكل بساطة بإحداهما بينما تَعترِف الأخرى. على أن غاية التاريخ الخالصة- بمعنى الكشف الكامل والنهائي للحقيقة التاريخية- تتطلب أن يكون مبدأ الاعتراف متبادلا وكونيا. ويوجز تشارلز تايلر آراء هيغل بالقول الآتي: «إن ما أنا إياه، هواعتراف بالإنسان بما هو كذلك ومن ثمة هو شيء ينبغي مبدئيا أن يتسع للجميع»

(تايلر 1975، ص. 153). لكن الأمور، كما يشاء لها الواقع القاسي، لا تجري على هذا النحو تماما. فتاريخ العبودية البشري بامتياز، أو تابعية الواحد التاريخية للآخر، ينقض التوقع الهيغلي للتبادلية.

يقر هيغل في شرحه الفلسفي لـ «علاقة العبد والسيد» بأن السيد والعبد ينخرطان، بداية، في صراع اضطراري بينهما حتى الموت. يستمر ذلك إلى أن يوافق العبد الضعيف الإرادة، والمفضل الحياة على الحرية، على خضوعه للسيد المنتصر. وعندما يتواجه هذان الخصمان في النهاية بعد المعركة، يكون السيد هو وحده المُعترَف به. أما العبد، فيصبح «شيئا» تابعا يتشكل وجوده بواسطة الآخر المنتصر وبحسب مشيئته. أو، كما كتب سارتر عن العبد في إعادة سبكه المذهلة لنص هيغل الموجز: «إنني مملوك للآخر؛ ونظرة الآخر تصوغ جسدي في عريه، وتولده، وتنحته، وتنتجه كما هو، وتراه كما لن أراه أبدا. إن الآخر يحتفظ بسر – سر من أكون» (سارتر 1969؛ نقلا عن جاندزاير1973، ص. 31) .

إن النقاهة ما بعد الكولونيالية للوضع الكولونيالي، التي ناقشناها، هي، في المقام الأول، محاولة لإماطة اللثام عن المستعمِر والمستعمَر من حيث كونهما تجسيدا تاريخيا للعبد والسيد عند هيغل. على أن مهمة الاستعادة ما بعد الكولونيالية التنظيرية لا يمكن أن تتوقف عند هذا الحد. ذلك لأنه إذا كان التاريخ تسجيلا للفشل، فإنه يشهد أيضا على رفض العبد للموافقة على أولوية السيد الوجودية. وكما يقول لنا ناندي، إنه من الأهمية بمكان، بالنسبة إلى النظرية ما بعد الكولونيالية، أن تضع في حسبانها بجد فكرة المقاومة السيكولوجية لمهمة الكولونيالية التحضرية. لهذه الغاية، يتعين عليها تاريخيا النبش عن دفاعات الذهن التي ساعدت على تحويل الغرب «إلى قوة موجِّهة طيعة بما يكفي» (ناندي 1983، ص.xiii). في هذا الصدد يجدر بنا أن نتذكر أن صورة العبد في الكينونة والعدم لسارتر تضع أيضا التصريح الثوري الآتي: «إنني أطالب بهذه الكينونة التي هي أنا؛ أعني أنني أود أن أستعيدها، أو بتعبير أدق، أنا مشروع استعادة لكينونتي» (نقلا عن جاندزاير1973، ص. .(31

لا تنتهي الكولونيالية بانتهاء الاستعمار. لكن المقاومة السيكولوجية تبدأ مع بداية الكولونيالية. هكذا، يكتسي مفهوم ـ«الآثار الكولونيالية» نفسه طابع الازدواجية، متضمنا المشهد التاريخي للمواجهة الكولونيالية وانحلاله في آن، كما يقول ديفيد لويد، «وسط حلقات وتشظيات تاريخ لا يزال جاريا» (لويد 1993b، ص. 11). وقد درسنا سابقا استلزامات المحاذاة النظرية بين الأعراض الوخيمة، أعراض «الماضي الكولونيالي»، وبين «الحاضر ما بعد الكولونيالي». ومن الضروري أيضا، كما كتب جيان براكاش، «الاعتراف التام بتاريخ آخر لقوة ومعرفة حيين في عِبء الماضي الكولونيالي الثقيل» (براكاش 1995، ص. 5). ويقتضي واجب الاعتراف التام هذا أن يتم التعامل مع أفعال المقاومة المناهضة للكولونيالية لا بوصفها مسألة قابلة للتنظير فحسب، بل بوصفها أيضا، كما يروم براكاش، «أحداثا نظريّة» شاملة تماما، ومفهومية تماما في حد ذاتها. هكذا، وكما يؤكد براكاش، قد نبدأ في التحقق من التطورات الأولى لنظرية ما بعد كولونيالية ذاتها من خلال شخصيتين تاريخيتين مثل غاندي وفرانز فانون، الجزائري الثوري المناهض للكولونيالية. وبالقيام بذلك، قد يرشدنا تحذير بنيتا باري من «الميل إلى التنكر للعمل المنجز داخل تقاليد جذرية مغايرة للتقليعات المعلنة الأحدث عهدا، من حيث كونه بالضرورة عملا أقل تقويضا للنظام السائد» (باري 1987، ص. 27).

يستلزم جمع براكاش الرائع بين غاندي وفانون انتباها أكبر، إذ نجد في هاتين الشخصيتين تطورين مختلفين جذريا، لكنهما متحاذيان جدا، لاستعادة الذات ما بعد الكولونيالية. فالاختلافات بين غاندي وفانون صارخة وجلية. وإذا كان غاندي يتكلم بمعجم ديني-سياسي مفارق لزمنه، فإن أسلوب فانون المميز مستلهم من النزعة الإنسانية الوجودية عند سارتر. وإذا كانت مواجهة غاندي مع الإمبريالية البريطانية قد تمخضت عن لاهوت اللاعنف، فإن تجربة فانون مع الكولونيالية الفرنسية أنتجت قاموس الالتزام بقيمة العنف الجمعي الخلاصية. وإذا كان غاندي قد

خاض غمار السياسة الهندية الوطنية كَهْلاً، فقد رحل فانون الأكثر اندفاعا، بعد مسار المقاومة المناهضة للكولونيالية، في سن السادسة والثلاثين.

مع ذلك، ثمة أوجه تشابه مهمة بين هذين المفكرين الثوريين. كلاهما أكمل تعليمه في بلدالمستعمِر- ليصبح غاندي محاميا عنيدا وفانون طبيباللأمراض العقلية يائسا- كلاهما أرسى الدعامات النظرية لمناهضته للكولونيالية في بلد ثالث، غاندي في جنوب أفريقيا وفانون، على الرغم من جذوره المارتينيكية، في الجزائر. المرجح أن يكون هذا هو السبب الذي جعل مقاومة كليهما للكولونيالية تخلو من أية نزعة وطنية مقابِلة. فقد ظل كلاهما محترسا من النخبة الوطنية وسعيا في النهاية،على الرغم من إخفاقهما في ذلك أيضا، إلى حل الأحزاب الوطنية لصالح نظام حكم ممعن في اللامركزية وأقرب إلى حاجات وطموحات الجماهير العريضة وغير المعترف بها من الفلاحين الهنود والجزائريين. إضافة إلى هذه التقاربات النظرية، يتفق غاندي وفانون في اقتراحهما أسلوبا جذريا للمقاومة الشاملة التي تتصدى للهجوم الثقافي والسياسي الشمولي للمهمة الكولونيالية التحضرية. لهذه الغاية، طور كلا الرجلين بعناية مفهوم المقاومة السيكولوجية للكولونيالية كما نلفيه عند ناندي. يكتب فانون عند نهاية بيانه الثوري في معذبو الأرض: «إن التحرر الشامل هو ذلك الذي يهم جميع قطاعات الشخصية» (فانون 1990، ص. 250).

يقضي المبدأ المؤسس لمشروع «التحرر الشامل» عند فانون بأن ترفض شخصية المستعمَر المستعبدة امتياز الاعتراف بـ «السيد» الكولونيالي. يقول فانون: «تريد الكولونيالية أن يأتي كل شيء منها. والحال أن السمة النفسية البارزة للمستعمَر تتمثل في الاشمئزاز من كل دعوة تصدر عن الغازي» (فانون 1965، ص. 63). تبدو الصورة التي يرسمها فانون عن الذات المستعمَرة، التي وطدت العزم على الرفض المهذب لتفوق أوروبا، كأنها عنوان مشخص لكتاب هند سواراج لغاندي- وهو نقد سجالي للحضارة الغربية كتب سنة 1909. وفيما يبدو فانون متفائلا وواثقا من قدرة المستعمَر على المقاومة الباسلة للزُوجة أوروبا الثقافية، يتأسى نص غاندي اللاذع

عليالموها *moha*)) الهندية، أو الرغبة في الوميض السطحي للحضارة «الحديثة». يقول: «أحضرنا الإنجليز، وأبقيناهم. فلماذا تنسون بأن تبنينا لحضارتهم يجعل حضورهم في الهند ممكنا بالكل؟ إن كرهكم لهم يجب أن يتحول إلى حضارتهم» (غاندي 1938، ص. 66) .

في إنكارهما المطلق للكولونيالية الثقافية، يحاول كلا المفكرين، ولو عبر استراتيجيتين مختلفتين، تحويل الانشقاق المناهض للكولونيالية إلى صراع من أجل استقلالية خلاقة عن أوروبا. هذا التشديد الخاص جدا على الخلق بدلا من الأصالة هو الذي يمنع كلاهما في النهاية من مناصرة عودة نوستالجية وغير نقدية إلى الماضي «ما قبل الكولونيالي». يصدح كتاب معذبو الأرض لفانون بـــجواب «لا» الواضح على سؤال «**العودة إلى الطبيعة**» (فانون 1990، ص. 253). وبالمثل، إن مساءلة غاندي للغربم صحوبة بسلسلة من المراجعات غير التقليدية –بل الهرطقية – للتقاليد الدينية والاجتماعية. كما أن بلاغة الاستشراف المستقبلي تستحوذ على كلا المفكرين. يتقدم السرد الثوري عند فانون بإصرار لا يقاوم نحو الاعتراف بكون «القفزة الحقيقية تكمن في إدخال الابتكار إلى حيز الوجود» (فانون 1967، ص. 229). قد نتذكر كذلك أن غاندي يتعامل مع تدخلاته المناهضة للكولونيالية بوصفها «تجارب» علمية، مهيأة لاكتشاف أسلوب سياسي غير مسبوق حتى الآن. وفيما يعترف كلا الرجلين بشكل تام بتواطؤ أو عدوى الذات المستعمَرة، يتعاملان مع مشروع التحرر الوطني باعتباره ذريعة مبتكرة يراد بها التميز الذاتي الثقافي عن أوروبا، ومن ثمة، بوصفه محاولة ترمي إلى تخطي، وتجاوز- بل تحسين- ادعاءات الحضارة الغربية. يكتب فانون في مخاطبته للعالم المستعمَر قائلا: «دعونا نحاول إبداع الإنسان الكلي الذي عجزت أوروبا عن تحقيق الانتصار له» (فانون 1990، ص. 252). هذه الدعوة إلى الغيرية أو «الاختلاف الحضاري» الموسومة بالتحدي تحمل في ذاتها رفضا مصاحبا للاعتراف بالنقص أو الفقدان الذي هو، كما رأينا، المأزق التاريخي لأولئك الذين صيروا عبيدا.

يستحضر كتاب فانون، بشرة سوداء، أقنعة بيضاء كلا من هيغل وسارتر لتشخيص

حالة العبد المستعمَر بما هي أحد أعراض «المحاكاة». في بارديغم هيغل، يجب على العبد في نهاية المطاف أن يدير ظهره للسيد بهدف صياغة معنى لوجوده من خلال العمل. وليس بوسعه استعادة تماسكه إلا بالعمل على كثافة المادة التي هو من الآن فصاعدا مقصور عليها. على أن عرقنة علاقة السيد- العبد، كما يبرهن فانون، تنتج سخطا جديدا ومُعوِّقا. كلما واجه العبد الأسود السيد الأبيض، اختبر/ (ت) العبء الممزق بين الحسد والرغبة. إن الأسود، كما يكتب فانون، «يريد أن يكون مثل السيد. ومن ثمة، يكون أقل استقلالا من العبد الهيغلي. عند هيغل، ينصرف العبد عن السيد ويتحول نحو الموضوع. هنا يتحول العبد إلى السيد ويتخلى عن الموضوع» (فانون 1967، ص. 221، [هامش]). وكما سيعترف فانون وغاندي، إن نظرة العبد المفتونة إلى السيد تحكم على الأول بوجود ثانوي. وفي هذا يكمن الفشل الخلاق لتحرير غير تام. في نثر غاندي الباذخ، كانت المشكلة تتمثل فيما يأتي: «نريد حُكما إنجليزيا بدون الرجل الإنجليزي. وتريدون طبيعة النمر وليس النمر...» (غاندي 1938، ص. 30). وفقا لذلك، لم يكن ثمة من سبيل إلى الأمام إلا بجعل النمر غير مرغوب فيه.

إن محاولة غاندي وفانون القوية إبطال مزاعم المجتمع الغربي المدني تجبر الوجه الرمزي الذي يمثله العبد على تأمل تاريخه بوصفه النتيجة الرهيبة لامتيازات السيد. فعوضا عن رؤية نفسه باعتباره سيدا، أو في صورة السيد، يُدفع العبد الآن إلى رؤيتها بجانب السيد. إنه مجبر، بعبارات هومي بابا، على تخيل «صورة إنسان ما بعد التنوير المقيد بانعكاسه القاتم، وليس المُواجَه به، ظل الإنسان المستعمَر، الذي يشطر حضوره، ويشوه معالمه، ويخترق حدوده... ويربك ويشوه زمن كينونته نفسه» (بابا 1994، ص. 44). من هذا المنطلق، يعيد غاندي وفانون كتابة رواية الحداثة الغربية لتشمل الصور المقموعة والمهمشة لضحاياها. في هذه الصيغة المعدلة، يروي التصنيع قصة الاستغلال الاقتصادي، والديمقراطية التي تمزقها الاحتجاجات المطالبة بحق النساء في التصويت، والتكنولوجيا التي اقترنت بالحرب، وتاريخ الطب الذي يربطه فانون دونما هوادة بتقنيات التعذيب. وإذا كان هند سواراج لغاندي يميز في كل مكان العنف البنيوي الذي يلازم «الحداثة» الغربية، فإن فانون بالمثليشجببشدة الأساطير

الأوروبية للتقدم والإنسانية: «حين أفتش عن الإنسان في تقنية أوروبا وأسلوبها، لا أرى إلا تعاقب نفي الإنسان، وكتلة ضخمة من جرائم القتل» (فانون 1990، ص 252). بقراءتهما معا، يرسم النقد الغاندي والفانوني للحضارة الغربية صورة مجملة عن العَوَزا لأخلاقي والكراهية اللذين يسمان «السيد» الكولونيالي الذي يتعين على معرفته، كما يكتب ناندي، أن تقصي العبد إن لم يكن مجرد «شيء» (ناندي 1983، ص.xvi). فلا مكان للرغبة، كما يكد فانون وغاندي لإبلاغ ذلك، في الحدود الوجودية لوضع تتأسس «بشريته» على اختلال غير إنساني قوامه العنصرية والعنف.

نعلم، بطبيعة الحال، أن عمليات الرغبة نادرا ما تكون مكونة من تأملات الرأي؛ يرغب الراوي-الشاعر عند سيث، في «ديوالي»، في المعرفة الغربية رغم معرفته بالإمبريالية الغربية. بمعنى ما، من غير المناسب التساؤل عما إذا كان غاندي وفانون قد عالجا بنجاح العالم المستعمَر من انحرافه وتوقه الانهزامي للغازي. كما لا يجب أن نشعر بأننا مجبرون على قبول نبذهما العنيف والعنيد لكل شيء أوروبي. ومع ذلك، إن الاستعادة اليقظة لشخصيات من أمثال غاندي وفانون تُنَوِّرُ النظرية ما بعد الكولونيالية. ذلك أنه عندما تعود هذه النظرية إلى المشهد الكولونيالي، تجد قصتين: السرد المغري للسلطة، وبجانبه السرد المضاد الذي يتولاه المستعمَر رافضا بأدب وبحزم إغواء الكولونيالية. من الأهمية بمكان لملمة كليهما- بتعبير آخر، التذكير بأن ما بعد الكولونيالية تستمد جنيالوجيتها من كلا السردين. نختم هذه المقدمة بتذكر قصة عن غاندي قد يُشك في صحتها. تزعم أسطورةٌ صحفيةٌ أن غاندي، عندما كان في إنجلترا، طرح عليه مراسل شاب جاد السؤال التالي: «السيد غاندي، ما رأيك في الحضارة الحديثة؟» في بعض صيغ هذه القصة ضحك غاندي بحماسة، وفي أخرى، صار أكثر جدية، قبل أن يجيب: «أعتقد أنها سوف تكون فكرة جيدة جدا».

# تفكير على نحو مختلف: تاريخ فكري موجز

أما وقد قمنا بتوصيف عام للانشغالات والواجبات الرئيسية للدراسات ما بعد الكولونيالية. بإمكاننا الآن توجيه انتباهنا إلى التاريخ الفكري لهذا المجال المعرفي الجديد. فعلى الرغم من أن النظرية ما بعد الكولونيالية كانت، خلال الخمس عشرة سنة الماضية تقريبا، أداتية في تجديد الاهتمام بقضايا المستعمَرة والإمبراطورية، فإنها ليست على الإطلاق متفردة وتدشينية في انشغالها الأكاديمي بموضوع الإمبريالية. كما أنها مدينة منهجيا ومفاهيميا لتشكيلة من النظريات «الغربية» الباكرة والحديثة جدا. إن غرض هذا الفصل هو تعيين موقع ما بعد الكولونيالية ضمن مشهد نظري ميتروبولي ومعاصر، وكذا الإشارة إلى بعض من تأثيراتها النظرية ومنطلاقتها.

## الماركسية، وما بعد الكولونيالية، ومشكلة الإنسانية

في غمرة الحماس الذي يثيره ما يبدو أنه اهتمام «جديد» بالقضايا الكولونيالية، يميل طلبة ما بعد الكولونيالية إلى تجاهل (أو نسيان) التاريخ المديد للفكر الماركسي المناهض للإمبريالية على الخصوص. منذ العقد الأول من القرن العشرين، ألح المفكرون الماركسيون- أمثال لينين، وبوخارين وهيلفدرين، على سبيل المثال لا الحصر- على العالم الغربي بالتسليم بأن قصة الكولونيالية إنما هي حبكة جانبية ضرورية لنشوء المجتمع التجاري في أوروبا، وللعولمة الملازمة لرأس المال (أنظر بريور 1980؛ وهوبسبوم 1987؛ ووارن 1980). مع ذلك، وعلى الرغم منالعمل الصارم والواسع

المنجز تحت رعايته، لم يضمن الالتزام الماركسي بالإمبريالية سوى جمهور محدود جدا، حيث واصلت قلة من النقاد مساءلة الإمبراطورية على نحو ماركسي حصرا، والذين قاموا بذلك عارضوا بشدة الأرثودكسية ما بعد الكولونيالية السائدة. كان إعجاز أحمد، على سبيل المثال، صاخبا بشكل خاص في إصراره على التنافر النظري والسياسي بين المواقف الماركسية والمواقف ما بعد الكولونيالية. يقول: «لا يجب أن نتكلم كثيرا عن الكولونيالية أو ما بعد الكولونيالية بل عن الحداثة الرأسمالية، التي تتخذ الشكل الكولونيالي في أماكن معينة وفي أزمنة معينة» (أحمد 1995، ص. 7). ونادرا ما يعترف التحليل ما بعد الكولونيالي، هوأيضا، بدَيْنه الجنيالوجي تجاه أسلافه الماركسيين- في الواقع، غالبا ما يكون التزامه بالنظرية الماركسية معاديا بشكل معلن. وفي هذا يقوده، ولو على نحو خاطئ، الافتراض بأن الماركسية قد فشلت في توجيه نقد شامل ضد التاريخ والأيديولوجيا الكولونياليين.

يفيدنا وصف جيمسن للتحامل ما بعد الكولونيالي على الماركسية، إذ قال:

إن الاعتقاد المعاصر المتمسك به على نحو واسع جدا- بكون الرأسمالية، وفقا لعنوان كتاب وولتر رودني المؤثر، تقود.... إلى «تنميةالتخلف»، وبكون الإمبريالية تعوق منهجيا نمو مستعمراتها ومناطقها التابعة لها- هذا الاعتقاد غائب تماما عن اللحظة الأولى لتشكل النظريات الماركسية للإمبريالية تفنده هذه النظريات تماما حين تتطرق إلى المسألة (جيمسن 1990، ص. 47).

كانت الماركسية، بسبب قراءتها الخاصة جدا لتطورات الرأسمالية في أواخر القرن التاسع عشر، عاجزة عن التنظير للكولونيالية بوصفها علاقة استغلالية بين الغرب والآخرين. من أجل هذا- كما يسلم بذلك جيمسن- أعرضت أيضا عن الانشغال العاطفي بآخرية أو اختلاف المستعمَر التاريخية والثقافية والسياسية، وعند قيامها بذلك، تخلت عن توجهها الممكن نحو الفكر ما بعد الكولونيالي. وإذن، أين تبدأ ما بعد الكولونيالية؟ بتعبير آخر، أين تبحث عن إرثها الفكري الملائم؟

إذا كان صدور كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد سنة 1978 يُعَدُّ، على العموم،

حافزا أساسيا ونقطة مرجعية بالنسبة للنظرية ما بعد الكولونيالية، فإنه لم يتم الانتباه على نحو كاف لحقيقة أن هذا النص المؤسس (و تابعيه) قد نما في مناخ ما بعد كولونيالي لا غبار عليه، وتهمين عليه في الأكاديمية الأنجلو-أميركية شخصيتا فوكو وديريدا. يعتمد كتاب سعيد، فعلا، على البارديغمات الفوكوية. وعلى الخصوص، كان لتصور فوكو عن الخطاب، كما فصله في حفريات المعرفة، وفي المراقبة والمعاقبة، تأثير على محاولة سعيد عزل مبدأ الاستشراق واشتغالاته. إضافة إلى ذلك، نالت غيتاري سبيفاك حق الدخول إلى البانثيون النقدي الأدبي، لأول مرة، عبر ترجمتها الشهيرة لكتاب ديريدا علم الكتابة سنة 1977. كما انشغلت في جزء كبير من كتاباتها اللاحقة بمهمة الحوار والتفاوض مع وبين ديريدا وفوكو. هكذا، يمكن القول إنه عبر ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة- وعلاقتهما المتوترة بشدة والمتناقضة وجدانيا مع الماركسية- شرعت ما بعد الكولونيالية في استمداد أصلها الخاص.

كان بعض النقاد المعادين متسرعين في نسبة الروابط التي تجمع بين ما بعد الكولونيالية وما بعد البنيوية إلى المصادفة الزمنية ومن ثمة إلى الموضة الأكاديمية لا غير. وفي الحقيقة إن التحالف مع ما بعد البنيوية قد مكن فعلا ما بعد الكولونيالية من أن تجد موطئ قدم لها داخل الاتجاه الأكاديمي الميتربوليي. مثلا، أعطى الفكر ما بعد البنيوي زخما أكبر إلى حد ما لمشروع الدراسات ما بعد الكولونيالية عبر اقتراحه الواضح، والمُنظَّر له بشكل واثق، لنقد غربي للحضارة الغربية. وباستئنافها لمفاهيم هذا النقد، ورثت ما بعد الكولونيالية أيضا فهما دقيقا جدا للهيمنة الغربية بوصفها أحد أعراض التحالف الوخيم بين السلطة والمعرفة. هكذا، بابتعادها عن البارديغمات الاقتصادية السائدة في الفكر الماركسي، تعلمت ما بعد الكولونيالية- بفضل نسبها ما بعد البنيوي- أن تشخص الآثار المادية للكولونيالية واستلزاماتها بوصفها قلقا إبستمولوجيا يعتمل في صميم العقلانية الغربية. كما تعلمت أن تكون مرتابة من «مشكلة النزعة الكونية/ المركزية الغربية التي كانت ملازمة للفكر الماركسي (فضلا عن الليبرالي) ذاته» (شاكربارتي 1993، ص. 422). إن الاعتراف بهذه المشكلة، حسب ديبيش شاكربارتي، هو الذي قاد المؤرخين ما بعد الكولونياليين المنخرطين في

مجموعة دراسات التابع لأن يكونوا «منفتحين على الانتقادات الموجهة إليالتاريخانية الماركسية- ولا سيما «الارتياب من السرديات الكبرى»- التي رَوَّجَها مفكرون فرنسيون ما بعد بنيويين في العالم الناطق بالإنجليزية خلال ثمانينيات القرن العشرين» (1993، ص. 422).

على الرغم من جميع تأملاتهما في مسائل «الاختلاف»، فإن عمل دريدا وفوكولا ينصب على مشكلة الكولونيالية بشكل مباشر. ففي مقالة مبكرة فقط، تحمل عنوان «جورج كانغيلام: فيلسوف الخطأ»، يُسَوِّي فوكو بين المعارف الأوروبية وسراب العقلانية الغربية من جهة، وبين «الهيمنة الاقتصادية والسيطرة السياسية» للكولونيالية من جهة أخرى (فوكو 1980b، ص. 54). وبالمثل، يبدو ديريدا، في مقالته «ميثولوجيا بيضاء: استعارة في نص الفلسفة» (ديريدا 1974)، واضحا في الإيحاء بأن بنية العقلانية الغربية نفسها عنصرية وإمبريالية. على أن كلتا المقالتين نموذجيتان في أعمال ديريدا وفوكو بتحديهما غير المتردد للشرعية الكونية للثقافة والإبستمولوجيا الغربيتين، وفي هذا التحدي بالذات، كما تقول لنا سبيفاك، يضمن الفكر ما بعد الكولونيالي إرساءاته الفكرية المرغوب فيها:

هناك حيث كانت نشأتي الأولى- حين قرأت ديريدا لأول مرة، لم أكن أعرف من هو، كان يثير اهتمامي أنه منهمك بالفعل في تفكيك التقليد الفلسفي من الداخل بدلا من الخارج، ذلك لأننا بطبيعة الحال تربينا في نظام تعليمي في الهند حيث كان اسم بطل ذاك النسق الفلسفي هو الكائن البشري، وتعلمنا أنه إذا استطعنا أن نبدأ في إضفاء صبغة أممية على هذا الكائن البشري، فقد نصير عندئذ بشرا. وعندما رأيت في فرنسا شخصا آخذا فعلا في محاولة تفكيك تقليد يقول لنا ما الذي قد يجعل منا بشرا، بدا ذلك مهما أيضا. (سبيفاك 1990، ص. 7).

ما هو التقليد الذي تتكلم عنه سبيفاك هنا؟ كيف يتم تفكيكه من خلال التدخل ما بعد البنيوي؟ وكيف ينعكس الفهم المتحرر لمعنى أن يكون المرء كائنا بشريا على مشروع الدراسات ما بعد الكولونيالية؟ قد نشرع في الانكباب على بعض هذه الأسئلة

بوقفة نفحص خلالها شِبُّولث[5] «الإنسانية» الغربية – والتي هي أيضا الاسم الذي يمنحه ديريدا وفوكو للتقليد الذي يرومان تفكيكه.

«الإنسانية» مصطلح مثير للجدل بشكل بالغ. على سبيل المثال، كما يشير بيرنوير وماهون، «حازت المسيحية، ونقد المسيحية، والعلم، والعلم المناهض، والماركسية، والوجودية، والشخصانية، والاشتراكية الوطنية، والستالينية، علامة «الإنسانية» لمدة» (بيرنوير وماهون 1994، صص. 2-141). بيد أن هذه الإنسانيات المتنوعة متحدة في اعتقادها بأنه من الممكن، وراء مشهد تنوع التجربة البشرية، أولا، تمييز طبيعة إنسانية معطاة وكونية، وثانيا، الكشف عنها في اللغة العادية للعقلانية. دفاعا عن هذا الاعتقاد، أكد الممثلون الماركسيون للمبادئ الإنسانية، أمثال نعوم تشومسكي وفريدريك جيمسن ويورغن هابرماس، بأن الإنسانية تعرض إمكانية توافق عقلاني وكوني بين الأفراد المسؤولين فيما يتعلق بمفهمة نظام إنساني، تقدمي، واجتماعي على وجه الضبط. عكس ذلك، يؤكد المناهضون للإنسانية ما بعد البنيويين وما بعد الحداثيين بأن أي تسليم كوني ومعياري بالإجماع العقلاني يُعَدُّ شموليا ومعاديا لتحديات الآخرية والاختلاف.

بالنسبة لهؤلاء النقاد، تُعَدُّ فكرتا «العقلانية» و«الطبيعة البشرية» نفساهما إنشاءين تاريخيين ومن ثمة خاضعين لتوظيفات وتقييدات تاريخية. هذه الرؤية تجتذب بصورة بدهية الاهتمام ما بعد الكولونيالي بالتنوع الثقافي. في نفس الوقت، وإلى حد ما بشكل مزعج بالنسبة للدراسات ما بعد الكولونيالية، يظل النقاش بين الإنسانيين الماركسيين والمناهضين للإنسانية مابعد البنيويين عالقا حول موضوع الأخلاق والسياسة. ذلك أن التعبئة السياسية والمبادئ الأخلاقية، كما يؤكد النقاد الماركسيون بقوة، تتطلب بالضرورة نوعا من التوافق العابر للثقافات. غير أن عملية تحقيق هذا الإجماع نفسها، بالنسبة لمفكر ما بعد حداثي مثل ليوتار، تفسدها «إمبريالية تحادثية». إذ بحسبه، نادرا ما يكون المشاركون في حوار سياسي أخلاقي متساوين، ويكونون تقريبا غير ممثلين

---

(5) كلمة أو عبارة خاصة بمجموعة أو بأيديولوجيا (المترجم).

بالتساوي في التوافق الأخير. وبقدر ما يكون هذا الحوار موجها قبل أن يُشرَع فيه نحو غاية محددة سلفا- مثل العدالة أو العقلانية- يكون دائما مَقُودا، كما يرى ديبيش شاكرباتري، «داخل حقل من الممكنات محدد بوضوح على نحو مسبق لصالح بعض النتائج» (شاكربارتي 1995، ص. 757). فأحد المشاركين هو على الدوام «أدرى» من الآخر الذي يجب أن تُعدَّل رؤيته للعالم أو «تُحسَّن» لتحقيق التوافق. ولن تتم المحافظة على التنوع الفكري، كما يرى ليوتار، إلا عبر رفض الإجماع والبحث عن «تخالف» جذري. من ثمة، وسنعود إلى هذه المشكلة في الفصول اللاحقة، يتعين على نقاد الدراسات ما بعد الكولونيالية أن يتأملوا الهوة الجلية بين الإصرار ما بعد البنيوي على استحالة وجود طبيعة بشرية كونية والرأي الماركسي المعارض القائل باستحالة قيام سياسة تخلو من مبدأ «التضامن».

لفهم علاقة ما بعد الكولونيالية المربَكة بالنزعة الإنسانية، من الأهمية بمكان الاعتراف بكون الدراسات ما بعد الكولونيالية ورثت مقاربتين متميزتين كرونولوجيا، إن لم تكونا متداخلتين أيديولوجيا، لتاريخ النزعة الإنسانية ونتائجها. تهتم المقاربة الأولى بالنزعة الإنسانية بوصفها برنامجا ثقافيا وتعليميا بدأ في عصر النهضة الإيطالية، نحو منتصف القرن السادس عشر، وتطور تدريجيا في دائرة الدراسات التي نتعاطاها اليوم وندعو إليها باعتبارها إنسانيات. أما المقاربة الثانية، ما بعد البنيوية بشكل مميز، فتضفي على النزعة الإنسانية معنى أكثر دقة لكنها ترتكز على كرونولوجيا غامضة. لكونها تماثل بين النزعة الإنسانية وبين نظرية الذاتية والمعرفة التي دشنها فلسفيا بيكن وديكارت ولوك، وجسدها علميا غاليلي ونيوتن. يُفترض أن هذه الثورة الفلسفية والعلمية وجدت تحققها الفعلي في القرن الثامن عشر، حين تم اعتناقها بوصفها تنويرا أو أوفكليرونغ .(*Aufklärung*)

ثمة اختلافات شاسعة بين النزعة الإنسانية الأدبية في فلورنسا القرن السادس عشر والنزعة الإنسانية العلمية في أوروبا القرن الثامن عشر. ومع ذلك، تُجْمِع كلتا النزعتين على القول بمركزية الإنسان أو التثمين المطلق للذات البشرية. وكما يلاحظ ديدرو

بروح سلفه النهضوي بترارك، «إن الإنسان هو الحد الوحيد الذي يلزم الانطلاق منه وإرجاع كل شيء إليه... إن حضور الإنسان هو الذي يجعل وجود الكائنات جديرا بالاهتمام» (نقلا عن غاي 1977، ص. 162). وبالمثل، تُعَدُّ مكانة الآدمية وثيقة الصلة بأسئلة المعرفة. يفترض كلا المفكرين مسبقا علاقة متكافلة ومتبادلة بين ماهية الإنسان (واستعمل كلمة «إنسان» عن عمد) ومعرفة الإنسان- مع اختلاف حاسم في التشديد. تؤكد النزعة الإنسانية في عصر النهضة وورثتها على أن الإنسان يصير إنسانا بفضل الأشياء التي يعرفها، أي بفضل المحتوى المنهاجي لمعرفته وتعليمه. بمقتضى ذلك، نلفيها تهتم أساسا بدور البيداغوجيا ووظيفتها. وبخلاف هذا، ترى النزعة الإنسانية التنويرية، وورثتها بالوصية، أن «الإنسانية» تابعة لـ الطريقة التي يعرف بها الإنسان الأشياء. وعلى ذلك، ينصب اهتمامها على بنية الإبستمولوجيا أو أساس وصحة المعرفة. إن التنوير، كما كتب تشارلز تيلر، يُوَلِّدُ «ثورة إبستمولوجية مصحوبة بنتائج أنثربولوجية» (تيلر 1975، ص. 5). فهو يغير الطريقة التي عرفنا بها مفهوم الذات. بتعبير آخر، ويزودنا بالفهم الحديث للذاتية.

إذا كانت كلتا النزعتين الإنسانيتين تؤكدان، كما ناقشنا ذلك، بأن جميع الكائنات البشرية هم، إن جاز التعبير، مقياس جميع الأشياء، فإنهما، في الوقت نفسه، يُمرِّران أمرا ينقض تماسك نظرتهما الاحتفالية. فالتثمين الإنساني للإنسان تكاد تصاحبه دائما لازمة يصعب تمييزها بسهولة، وتوحي بأن بعض الكائنات البشرية أكثر بشرية من أخرى- إما بسبب بلوغها تعلما عاليا، أو بسبب ملكاتها المعرفية. إن المنطق التاريخي لهذه البنود الفرعية الإنسانية موضحة في مذكرة 1835لتومسن بابينغتن ماكولي السيئة السمعة في ما يخص إدخال التعليم الإنجليزي في الهند الكولونيالية:

إن التفوق الجوهري للأدب الغربي إنما هو بالفعل مقبول تماما من قبل أعضاء اللجنة الذين يدعمون المخطط الشرقي للتعليم... وفي اعتقادي لا مجال للمبالغة في القول بأن كل المعلومات التاريخية التي تم تجميعها باللغة السنسكريتية إنما هي أقل قيمة مما قد يوجد في المختصرات الرديئة المستعملة في المدارس التحضيرية في إنجلترا (نقلا عن

سعيد 1983، ص. 12).

على المنوال نفسه، يعزو القَسّج. تاكر دونية الهند التحضرية إلى قصور مرضي في أذهان أبناء البلد، يعني إلى «بلادة[كذا] فهمهم» (نقلا عن فيشفاناثان1989، ص. 6). بتقصي سوابق هذا النقاش الذي جرى في القرن التاسع عشر حول التعليم الكولونيالي، قد نقول إن الوجه الخفي للنزعة الإنسانية الغربية أنتج المبدأ القائل بأنه مادام بعض البشر أكثر بشرية من الآخرين، فإنهم أكثر أهلية ليكونوا مقياس جميع الأشياء. بوضع هذا الأمر في الحسبان، يمكننا أن نشرع في توجيه نظرة ما بعد بنيوية فاحصة إلى معاصري ديدرو وأسلافه.

### ما التنوير؟

في نونبر 1784، نشرت المجلة الدورية الألمانية الليبرالية *Berlinische Monatschrift* ردا على سؤال «Was ist Aufklärung»، أي «**ما التنوير؟**». لم يكن صاحب الرد سوى الفيلسوف إمانويل كانط، الذي اعتبره الكثيرون ممثلا لذُروة العقلانية التنويرية. في هذه المقالة الوجيزة والمناسباتية- وهي ليست على الإطلاق مقالة رئيسية- يرى كانط أن التنوير يقدم للبشرية طريقا للخروج، أو مخرجا من القصور إلى حالة رشد متطورة. فالتنوير، كما يؤكد، إمكانية بواسطتها يكتسب الإنسان فلسفيا مكانة وقدرات كائن راشد وعقلاني.

بعد قرنين على نشر رد كانط الجريء، استعاد فوكو مشهد *Berlinische Monatschrift*لعام 1784مرددا السؤال: «ما التنوير؟» بإحياء هذا السؤال، يروم فوكو إظهارنا على أن رد كانط الأولي –وبالتأكيد مشروع عقلانية التنوير نفسه - بعيد كل البعد عن أن يكون نهائيا. ذلك أنه يرى أن الحدث التاريخي للتنوير لم يجعلنا كبارا ناضجين... «فنحن لم نصل بعد إلى هذه المرحلة» (فوكو 1984a، ص. 49). بصوغه هذه العبارة، لا يتأسى فوكو على إخفاقنا الجمعي في بلوغنا الرشد، بقدر ما يومئ إلى واجبنا الفلسفي الأخلاقي المتمثل في تخطي حدود الرشد الكانطي، أو ما يسميه ب

بـ«الابتزاز» في التنوير. ولئن كانت الفلسفة الكانطية تأمرنا بأن نكون ونعرف ونعمل ونأمل بطرائق كونية، فإن رد فوكو إنما هو مساءلة وتأريخ لــ «الإمكانية التي جعلت منا ما نحن عليه». وقد لا نحرر آخرية الوجود البشري وتنوعه إلا عبر هذه العملية، أو بتعبيره، نكتشف «إمكانية ألا نكون أو نعمل أو نفكر على نحو ما نكون ونعمل ونفكر» (فوكو 1984a، ص. 46). لهذه الغاية، يطرح فوكو عدة أسئلة على كانط وتاريخ عقلانية التنوير. يركز أحد هذه الأسئلة، الذي ينطوي على مغزى بالنسبة للأهداف ما بعد الكولونيالية، يركز على رأي كانط القائل بأن التنوير يعرض إمكانية «الرشد» بالنسبة إلى كل البشرية، بالنسبة إلى «النوع البشري» بوجه عام:

تظهر صعوبة... هنا في نص كانط، في استعماله للفظة «النوع البشري»، *Menschheit*. وأهمية هذه اللفظة في التصور الكانطي للتاريخ معروفة جيدا. فهل علينا أن نفهم أن النوع البشري برمته واقع في شراك عملية التنوير؟ وفي هذه الحالة، يجب علينا أن نتخيل التنوير بوصفه تحولا تاريخيا يؤثر في الوجود السياسي والاجتماعي لجميع الناس على وجه الأرض. أم علينا أن نفهم أنه يتضمن تغييرا مؤثرا في ما يشكل بشرية الكائنات البشرية؟ (التشديد من عندنا؛ فوكو a1984، ص. 35).

عبر تساؤله المفتوح ظاهريا، يثبت فوكو أن التصور الكانطي لـ«النوع البشري» إرشاد يوليس توصيفيا. فبدلا من إظهار التنوع الجذري للطبيعة البشرية، يقوم هذا التصور بحصر بنيات الوجود البشري الكونية المزعومة في الشرط المعياري لعقلانية راشدة– التي هي نفسها قيمة ناشئة من التاريخية الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. ينتج عن ذلك أن هذا البيان لـ«البشرية» يحول دون إمكانية حوار مع طرائق أخرى لكينونة البشر، ويسفر، في الواقع، عن ميلاد ورواج تصور عن ـ«غير الناضج» بوصفه «همجيا». وغني عن البيان أن هذا المسعى يجسد ويعطي الانطلاقة لتراتبية بيداغوجية وإمبريالية بامتياز بين الراشد الأوروبي وآخره الصبياني المستعمَر.

تعترف النظرية ما بعد الكولونيالية بأن الخطاب الكولونيالي يعقلن ذاته بشكل نموذجي عبر تعارضات صارمة مثل الرشد/ القصور، الحضارة/ الهمجية،

المتطور/ السائر في طريق التطور، المتقدم/ البدائي. وقد لفت نقاد مثل آشيس ناندي الانتباه بشكل خاص إلى الاستخدام الكولونيالي للتناظر بين الطفولة وحالة كون المرء مستعمَرا. وفي هذا الصدد، تبدو ملاحظات ف. ج. كيرنان حول التجربة الأفريقية للكولونيالية كاشفة بصورة عامة:

إن تصور الأفريقي بوصفه قاصرا... قد ترسخ بقوة. فقد تساءل الإسبان والبوير عما إذا كانت للأهالي أرواح؛ وقليلا ما يهتم الأوروبيون العصريون بهذا، بيد أنهم ارتابوا في ما إذا كانت لهم عقول، أو أذهان قادرة على نمو راشد. وقد راجت نظرية مفادها أن النمو الذهني عند الأفارقة يتوقف في وقت مبكر، وأنهم لا يهجرون طفولتهم البتة (نقلا عن ناندي 1983، ص. 15هامش)

هذا الإدراك للثقافة المستعمَرة بوصفها طفولية أو صبيانية بطبيعتها يغذي منطق «المهمة التحضرية» الكولونيالية التي تصاغ، بشكل واع إلى حد ما، على شكل وصاية أو مشروع متجرد غايته الارتقاء بالمستعمَر إلى مرتبة الرشد. إن تدخلات ماكولي في التعليم الخاص بالهنود المستعمَرين، على سبيل المثال، تصدر عن الشعور بكون الكولونيالية «مشروعا تطويريا» بالفعل. فالمستعمِر، في تصوره، هو أساسا، إن لم يكن حصرا، عبارة عن مُرَبٍّ:

ما قيمة السلطة إذا كانت تقوم على الرذيلة والجهل والبؤس؛ إذا لم يكن في مستطاعنا امتلاكها إلا بانتهاك الواجبات الأكثر قداسة التي ندين بها للمحكومين بوصفنا حكاما، وندين بها، بوصفنا شعبا ينعم بقدر ينيف على المعتاد من الحرية السياسية والاستنارة الفكرية، لجنس نالت من قَدْره ثَلاثَة آلاف عام من الاستبداد والكهنوت. نحن أحرار ومتحضرون من غير طائل، إن أبينا أن تتمتع أي فئة من النوع البشري بقدر مماثل من الحرية والمساواة (نقلا عن فيشفاناثان 1989، صص. 17-16) .

يكشف دفاع ماكولي عن التحفيزات البيداغوجية للكولونيالية عن إرثه التنويري، أي الشعور بأن العقلانية الأوروبية تقدم إمكانية التطور لجميع البشرية. وبناء على ذلك، ينظر إلى أولئك الذين حازوا سلفا على إنجيل العقلانية باعتبارهم ملزمين أخلاقيا أو

أصحاب «رسالة» تحثهم على نشر الكلمة والدعوة باسم عقيدتهم التحررية. وكما كتب كريستوف مارتين فيلاند، إن العقول المتحضرة مصممة على «إنجاز عمل عظيم دُعينا إليه: تعليم، تنوير وتشريف النوع البشري» (نقلا عن غي 1977، ص. 13) .

كسبت أطروحات كانط وفايلاند وماكولي عن التنوير العديد من الأتباع، ودعمت عدة تصورات منقحة للكولونيالية. بالنسبة لماركس، المعروف إلى حد ما، عوضت فوائد الكولونيالية البريطانية أكثر بكثير عنفها وجورها. فهو يرى أنه «كيفما قد تكون جرائم إنجلترا، فقد كانت أداة التاريخ غير الواعية»، ورفعت الهند- في هذه المرحلة- من حالتها شبه الهمجية إلى وضع متطور من الحداثة (نقلا عن سعيد 1991، ص. 153). أمام المنطق الإكراهي لهذه الحجاجات، قد نتذكر أن «القصور» بالنسبة لليوتار، ليس إخفاقا للحداثة بقدر ما هوإمكانية فلسفة إنسانية حقيقية. فإذا كان التنوير ينشد إنسانيته في عقلانية الرشد الحاسمة والعدوانية، فإن مهمة ما بعد الحداثة، كما يراها ليوتار، هي إنقاذ اللاتحدد البدائي الفلسفي للطفولة:

مجردا من القدرة على الكلام، عاجزا عن الوقوف مستويا، مترددا فيما يتعلق بموضوعات اهتمامه، غير قادر على حساب مصالحه، وغير مستجيب للإدراك المشترك، فالطفل هو الإنسان بامتياز لأن كَرْبه يبشر ويَعد بأشياء ممكنة. إن تأخره الأولي في الإنسانية، الذي يجعله رهينة الجماعة الراشدة، هو أيضا ما يُجَلِّي لهذه الجماعة عوز الإنسانية الذي تشكو منه، وما يدعوها إلى أن تصير أكثر إنسانية (ليوتار 1991، صص. 4-3)

بدلا من نبذ حديث ليوتار عن الطفولة بوصفه حديثا رومانسيا أو جوهرانيا على نحو آفِن، من الضروري الاعتراف به بوصفه ردا بلاغيا على الضبط الكانطي للطبيعة البشرية. ومنظورا إليه من زاوية الدراسات ما بعد الكولونيالية، تسعفنا خلخلته للحدود الفاصلة بين الإنسان والهمجي على نقض منطق المهمة التحضرية الكولونيالية- كما تريد سبيفاك- من داخل التقليد الفلسفي الغربي.

**خطأ ديكارت**

إن الانتقال من الرشد الكانطي إلى طفولة ما بعد الحداثة، أي بين التنوير ونقاده، يلفي أساسه في تاريخ أقدم يبدأ رسميا في أواخر نونبر 1619. إنه تاريخ ولادة الفلسفة الديكارتية، الذي دونه ديكارت بنفسه في مستهل الأولمبيات: «في العاشر من نونبر 1619... كنت مفعما بالحماس منشغل البال باكتشاف أسس علم عجيب...» (نقلا عن جيلسون1963، ص. 57). يمكن القول إن اكتشاف ديكارت يزرع بذور فلسفة التنوير، التي يدافع عنها كانط بثقة في الدورية البرلينية *Berlinische Monatschrift*. بالمثل، يبدأ النقد ما بعد البنيوي/ ما بعد الحداثي للحضارة الغربية تحديدا مع التقييم المضاد للنزعة الديكارتية.

يسم العاشر من نونبر 1619 المجيء الحاسم والمنهجي للنزعة الدنيوية الواثقة في الفلسفة الغربية. إنه يؤرخ لمحاولة ديكارت الرامية إلى تتويج الإنسان في مركز الإبستمولوجيا، وفي الوقت نفسه، تحصين المعرفة ضد الشك. قد نقول إن هذا التاريخ يؤكد النزعة الإنسانية بوصفها أساسًا لمعرفة يقينية، أو بعكس ذلك، كما كتب سارتر، «يصبح الكوجيتو الديكارتي نقطة الانطلاق الوحيدة الممكنة للوجودية والأساس الوحيد الممكن للإنسانية» (سارتر 1946، ص. 191) [ هكذا في النص الأصلي لليلا غاندي]. عموما، تنتج الفلسفة الديكارتية ثلاثة أشكال ثورية مختلفة لتصور الذات وعلاقتها بالمعرفة، ومن ثمة بالعالم الخارجي. يتعلق الأمر بتصور الذات الواعية التي تحدد نفسها بنفسها، وتصور الذات الواعية العارفة بكل شيء، ثم تصور الذات الواعية المُمكَّنة. لتوضيح فهمنا لهذه الفلسفة المتمركزة حول الذات، يمكننا أن ننظر في العملية المنهجية التي تتم من خلالها صياغة كل واحد من هذه التصورات.

يقدم ديكارت الذات الواعية التي تحدد نفسها بنفسها، أو الأنا التي تثبت نفسها بنفسها، عبر بحث بسيط في الأشياء التي نعرفها عن يقين. ولقد قادته تأملاته في هذا الموضوع في النهاية إلى النتيجة المزعجة التي مفادها أنه لا شيء مما نعرفه يفلت من الشك تماما- مع استثناء جدير بالذكر. فحتى وإن كان في وسعنا التشكيك في وجود

العالم ووجود الواقع الخارجي، فنحن نعرف، كما يؤكد ديكارت، أننا موجودون. نعرف هذا حتى في حدة الشك المؤلمة، بما أن القدرة على الشك نفسها تحيل إلى نشاط الفكر التي يفترض، هو أيضا، حقيقة الوجود أو الوعي الذاتي. إذا فكرت، فأنا موجود. على نحو موسوم بالمفارقة، يتأسس يقين وجودي على لايقين تشككي نفسه. منظورا إليه على هذا النحو، يستطيع الكوجيتو الديكارتي أو عبارة «أنا أفكر» التي تتقدم نتيجته الشهيرة، كما يقول برتراند راسل، أن يجعل «الذهن أكثر يقينا من المادة، وذهني أكثر يقينا من أذهان الآخرين» (راسل 1961، ص. 548). في كل فلسفة تتحدر من ديكارت، يلزم ألا تكون المادة قابلة للمعرفة إلا «عن طريق الاستنباط مما هو معروف للذهن» (راسل 1961، ص. 548). بعبارة أخرى، إن النقطة الحاسمة في هذه الفلسفة هي الذات الواعية العارفة بكل شيء- كينونة تصر على أن معرفتنا بالعالم ليست سوى نرجسية الوعي الذاتي. في هذا المنعطف الذي تمثله الفلسفة الديكارتية، حين تم تحويل العالم إلى مرآة ضخمة، يلج الإنسان مشهد المعرفة الغربية بوصفه كائنا مزدوجا «ازدواجية تجريبية متعالية»، كما يقول فوكو. ويسَلم به بوصفه «كائنا يمكن أن تتحقق من خلاله معرفة ما يجعل كل معرفة ممكنة» (فوكو 1970، ص. 318).

إن الاحتفال الديكارتي بالممكنات الابستمولوجية للذات الإنسانية يصاحبه حتما إثبات لسلطة هذه الذات على عالم الأشياء الخارجي، وللحرية التي تتمع بها إزاءه. وهذه السلطة- المؤسسة على المعرفة- تعترف بأن الطبيعة لا تشكل تهديدا إلا بقدر ما تكون غامضة وغير محسوبة. للرد على هذا التهديد، تختزل توضيحات الكوجيتو التنوع الغامض والغيرية المادية للعالم إلى المحتويات المألوفة لأذهاننا. وهذا يتيح إمكانية تنسيق أو ضبط الوفرة البرانية للأشياء على النحو الصحيح، وفقا لبنية العقلانية التحررية التي تتمتع بها الذات، وبالمثل وفقا لشروط البرهان الرياضي. علينا أن نتذكر هنا أن ديكارت يمنح امتيازا للرياضيات بوصفها منهجا معرفيا أكثر ملاءمة لوظيفة العقلانية أو الراسيو *ratio*)). بيد أن إدراكا رياضيا للعالم، كما يؤكد فيبر، هو في نهاية المطاف «سرقة» لقيمته أو لدلالته الملازمة التي لا تقبل الاحتواء والقياس. إن

السارق الآثم، في هذه الحالة، هو الذات الواعية المُمكَّنة: «لا وجود لقوى غامضة غير قابلة للتنبؤ من شأنها أن تتدخل في سير الأمور، بل إننا نستطيع من حيث المبدأ السيطرة على كل شيء عن طريق الحساب. هذا يعني نزع السحر عن العالم» (فيبر 1930، ص. 139). [ هكذا في النص الأصلي لليلا غاندي].

هكذا إذن، يقتضي التفكير في العالم على نحو رياضي، أي من حيث هو ماتزيس *mathesis*، تطبيقا لعدد قليل المبادئ المجردة والعامة ابتغاء اختزال كثرة من الأشياء الجزئية. ذلك أنه يتطلب تدرجا من التيوريا *theoria*، أو النظرية، إلى البراكسيس *praxis*، أو الممارسة، بدلا من العكس. منظورا إليها على هذا النحو، تشكل الرياضيات الديكارتية بوضوح أساس نزعة التنوير الكونية التي صادفناها عند كانط. إنها، كما كتب فوكو، «تنظيم شامل للعالم[...] وكأن المناهج، والمفاهيم، وأنماط التحليل، والخبرات المكتسبة، والعقول، وأخيرا الناس أنفسهم، قد غيروا أماكنهم بحسب مشيئة شبكة أساسية تحدد الوحدة الضمنية والحتمية للمعرفة» (فوكو 1970، صص. 6-75). ويعني هذا أنها تقترح رؤية فكرية شاملة وموحدة تؤكد بأنه إذا كانت جميع الأشياء قابلة للمعرفة بالطريقة نفسها، فيلزمها أن تكون متطابقة افتراضيا. هذا هو المنطق الذي سيؤدي بفوكو لاحقا إلى الادعاء بأن «تاريخ النظام المفروض على الأشياء سوف يكون... تاريخ الشبيه» (1970، ص. xxiv). هذه «التواريخ»، تواريخ المعرفة الكونية والذاتية المطابقة لذاتها التي يتكلم عنها فوكو يهندسها، هي أيضا، الحافز الإنساني الذي يروم جعلنا، كما كتب ديكارت، «أسيادا على الطبيعة ومالكين لها» (نقلا عن جيلسون1963، ص. 74). كما أنها تؤرخ للمعادلة بين السلطة والمعرفة التي أعلن عنها بيكن، قبل فوكو بزمن طويل، بتعبير مميز: «**إن سيادة الإنسان تكمن في المعرفة**».

سيادة من؟ أي ناس؟ وأي تاريخ؟ تلك هي بعض الأسئلة التي تطرحها الدراسات ما بعد الكولونيالية، بمعية حلفائها ما بعد البنيويين، على ديكارت والتنوير. دعونا ننهي هذا القسم مع الموسوعةالبريطانية، التي أخبرت قراءها في سبعينيات القرن

السابع عشر أن اكتشافات وتحسينات مبتكري القرن الثامن عشر «تنشر مجدا على هذه البلاد لا يمكن إحرازه عن طريق الغزو أو الهيمنة» (نقلا عن غي 1977، ص. 9). بإعلانهم هذه العبارة، لا يفصل محررو الموسوعة بين المعرفة وبين عنف «الغزو أو الهيمنة»، وإنما يعلنون عن قدرتها الفائقة على ممارسة الاستعباد. إن العقل سلاح لفلسفة التنوير، ومن ثمة يمثل مشكلة الفكر المناهض للتنوير. هل بالإمكان، بعد 10 نونبر 1619، تصور معارف لا تقوم على الإكراه؟ هل بالإمكان، كما طلب غاندي، التفكير على نحو يخلو من العنف؟

## جنيالوجيا نيتشه

ينشأ التحول المناهض للديكارتية عند فوكو وديريدا وليوتار، والذي تتبعناه، انطلاقا من سلسلة طويلة من المفكرين تمتد من ماكس فيبر إلى مارتن هيدغر، مرورا بتيودور أدورنو وماكس هوركهايمر. كل واحد من هؤلاء المفكرين يهتم بالقدرات التدميرية للعقلانية الغربية، وكلهم يستشهدون بالشخصية العدمية لنيتشه لدعم هجومهم على النرجسية الإبستمولوجية للثقافة الغربية– أي النرجسية التي أُطْلِق لها العِنان في العالم عبر الذات الديكارتية الواعية التي تحدد نفسها بنفسها، العارفة بكل شيء والمُمكَّنة.

ينصب نقد نيتشه البارديغمي، كما يشير فوكو في مقالة هامة عنوانها «نيتشه، الجنيالوجيا، التاريخ»، على أسطورتين إنسانيتين مؤسِّستين: أسطورة الأصول الخالصة والأسطورة التحررية للتقدم والغائية. يسلم فوكو بأن نزعة نيتشه المناهضة للإنسانية عبارة عن حفر في الموقع الأثري للأصول، حيث تعمل هذه النزعة بمنهجية وبدون هوادة لإماطة اللثام عن نقص تكويني يعتور البدايات التاريخية لجميع المؤسسات والأفكار والمفاهيم الإنسانوية. يفكر الإنسان الغربي في «الأصل» بوصفه مَظِنَّة للكمال والحضور والحقيقة. أما الأركيولوجي النيتشوي، فلا يمكنه أن يجد في بداية التاريخ البشري سوى الآثار الباقية من المكر والسرقة والجشع والتدابر. بتعبير آخر، يكتشف أن سقوطا ما يسبق ويشوه نقاء التكوين. على هذا النحو، تبدو فكرة التكوين– ذي

الأصول النقية - نفسها بوصفها مُكَمِّلا، أو تعويضا أسطوريا عن نقص أصلي. يكتب نيتشه قائلا: «لقد حاولنا إيقاظ الشعور بسيادة الإنسان، من خلال الإشارة إلى ولادته الإلهية: لكن هذاالطريق أصبح الآن ممنوعًا؛ لأنه عندالباب يوجدالقرد» (نقلا عن فوكو 1984b، ص. .(79

تنذر محاولة نيتشه «التقويضية» مباشرة بمنهج وغرض الفلسفة التفكيكية المعاصرة التي تقوم، هي كذلك، بالنبش في الأرشيفات المنسية للنزعة الإنسانية الغربية بغية الكشف عن ثغراتها وقطائعها ومفارقاتها المكبوتة. هكذا، سواء بالنسبة إلى دريدا أو بالنسبة إلى نيتشه، تكشف بداية كل خطاب اجتماعي تحرري عن الأصول المشتركة للأخلاق واللاأخلاق؛ إنها موسومة ب«الانطلاقة غير الأخلاقيةللأخلاق» (نقلا عن نوريس 1982، ص. 39). لذلك يمكننا أيضا اكتشاف النقص الحتمي والشك المستمر الذي ينخر الحضور الذاتي الواثق واليقين العدواني لـ كوجيتو ديكارت. إذا كانت الذات التي «تفكر»، كما يرى ديريدا وفوكو، قد لا «تعرف» حدودها، فتاريخ العقلانية المتفاوت شاهد على الإخفاق التحضري للمشروع الديكارتي- الذي بدأ كما انتهى بالعنف: إن العقل، كما كتب فوكو في تعليقه على نيتشه، «نشأ... من الصدفة؛ ونشأ حب الحقيقة وإحكام المناهج العلمية من شغف الباحثين، وتباغضهم، ونقاشاتهم المتعصبة والمتواصلة، والحاجة إلى الانتصار—سلاحان صُنِعا على مَهْلٍ في مجرى الصراعات الشخصية» (فوكو 1984b، ص. 78). هكذا، تستوفي البدايات الفاسدة للعقلانية منطقها في تدهور البشرية التدريجي، بدلا من تحررها. ويتكرر العيب التأسّلي الملازم للكوجيتو في صورة تطور منحرف يتجه من الخطأ إلى الخطأ المستفحِل، ومن العنف البسيط إلى عنف الإبادة الجماعية: بتعبير فوكو الرؤياوي إلى حد ما: « لا تتقدم الإنسانية تدريجيا من معركة إلى معركة إلى أن تصل إلى تبادلية كونية، حين تحل قاعدة القانون في الأخير محل الحرب؛ إن الإنسانية ترسي كل شكل من أشكال عنفها داخل نظام قواعد ومن ثمة تتقدم من هيمنة إلى أخرى» (نفسه،ص. 85).

بينما يجري الاستيعاب التام لهجوم نيتشه اللاذع على الأصول المعيبة وعلى غائية

النزعة الإنسانية الغربية داخل الموضوعة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثية، يكتسب هذا الهجوم ذريعتين محددتين وأكثر جلاء للاعتراض على النظرية الديكارتية للذاتية الإبستمولوجية- أولا الاعتراض على فلسفتها للهوية، وثانيا الاعتراض على بيانها للمعرفة بوصفها سلطة على الواقع الموضوعي. وكلا الاعتراضين رنانان للغاية بالنسبة للدراسات ما بعد الكولونيالية، بما أنهما يقترحان إمكانية التنظير لعلاقة أو حوار غير إكراهيين مع «آخَر» النزعة الإنسانية الغربية المُقْصى.

تبلور الاعتراض الأول من خلال هيدغر وفوكو وديريدا وليوتار، إذ يؤكد كل واحد من هؤلاء على أن فلسفة الهوية الديكارتية تقوم على نبذ الآخر بصورة غير مقبولة أخلاقيا. بالنسبة لهيدغر- الذي يَعُدّه الكثيرون «النموذج الأصلي والملهم الأول لما بعد الحداثة» (بومان 1992، ص. ix)–، تعمد الذات الديكارتية العارفة بكل شيء، والمكتفية بنفسها، إلى نفي الغيرية/ الآخرية المادية والتاريخية، على نحو عنيف، من خلال رغبتها النرجسية في أن ترى العالم دائما على صورتها الذاتية. وهذه الرؤية للعالم المتمركزة حول الإنسان مختلة، في نهاية المطاف، بسبب عدم اكتراثها بالاختلاف، وما يتبعه من رفضها إيواء ذلك الذي ليس بإنساني. هكذا، يرى هيدغر أن الكوجيتو الديكارتي يقصر عن التفكير بكيفية ملائمة في «كينونة الحَجَر أو حتى الحياة بوصفها كينونة النباتات والحيوانات» (هيدغر 1977، ص. 206). وبالنسبة لفوكو، بالمثل، يصبح ذلك «اللا مفكر فيه» في الكوجيتو مرادفا للآخر، أي آخر العقلانية الغربية: «إن اللا مفكر فيه...لا يقيم في الإنسان مثل طبيعة متقوقعة أو تاريخ مترسب؛ بل هو الآخر بالنسبة للإنسان.» (فوكو 1970، ص. 326). وبينما يبحث هيدغر عن خاصية الغيرية في العالم الطبيعي وغير الإنساني، يوسع فوكو، بصورة جوهرية، من تصور الآخرية ليغطي الإجرام والجنون والمرض والأجانب والمثليين والغرباء والنساء. أما الاسم الذي يطلقه ديريدا على هؤلاء الآخرين المُبعدين، فهو «المتبقي»، في حين يبحث ليوتار عن حضورهم غير القابل للاختزال في فردية وتعددية ما يسميه بـــ «الحدث».

يعتبر التسليم ما بعد البنيوي/ما بعد الحداثي بـــ «اللا مفكر فيه» و«المتبقي» و«الحدث» حاسما من أجل أنه يوضح التعارض غير المستساغ بين تناهي الذات المفكرة العقلانية والتنوع اللامتناهي للعالم- الذي يتجاوز ببساطة ما يسع «الإنسان الغربي» أن يفكر فيه أو ما يفكر فيه بالفعل. منظورا إليه من هذه الزاوية، ينكشف حضور الذات الديكارتية بوصفه محلا للغياب والحذف والإقصاء والصمت في وقت واحد. واستكمالا للحلقة، يتم تشخيص الذات المذكورة باعتبارها مصدر ا للعوز الإبستمولوجي الذي يُشكِّل النزعة الإنسانية الغربية. وبعيدا عن أن يكون «الإنسان» الديكارتي خزانا لمعرفة كاملة، نجد أن هذا «الإنسان»، كما كتب فوكو، «هو كذلك محل للجهل – ذلك الجهل الذي يُعرِّض فكرَه باستمرار لأن تتجاوزه كينونتُه الخاصة، ويمكنه، في الآن نفسه، من استعادة ذاته انطلاقا مما يفوته» (1970، ص. .(323

لكن لا يكفي أن يُترَك الإنسان الديكارتي في هذه الحالة من الجهل والغفلة الحميدين. ذلك لأنه، علاوة على عملية حذف الآخر البسيطة، تتعزز فلسفة الهوية عند ديكارت، أيضا، من خلال علاقة عنيفة وإكراهية بآخرها المحذوف. وكما كتب زيغمونت بومان: «مادامت سيادة العقل الحديث تتمثل في سلطة وضع وتثبيت التعريفات – فكل شيء ينفلت من التعيين الواضح هو شذوذ وتحد» (بومان 1991، ص. 9). هكذا، وكما أن العقلانية الحديثة غالبا ما نسبت نوعا من الآخرية الخطرة إلى صورة أو صور المنحرف، كذلك سعت بعنف إلى قمع كل أعراض الغيرية الثقافية. وفي خطوة مثيرة للجدل، حدد كتاب مثل أدورنو، وهوركهايمر وبومان الفاشية بحسبانها أحد نتاجات خوف التنوير من الغيرية. ويمكن القول إن إجراءات المهمة الكولونيالية التحضرية تحفزها انزعاجات مماثلة. ومن شأن ملاحظات ليوتار حول التَّسوية التي تمارسها النزعة الإنسانية الغربية أن تُنَوّرنا في هذا الباب:

إن سرديات الشرعنة الكبرى التي أنشأتها الحداثة في الغرب... هي سرديات كوسموبوليتية، كما اعتاد كانط أن يقول. فهي تستلزم على وجه الضبط «تجاوزا» (*dépassement*) للهوية الثقافية الخاصة لصالح هوية مدنية كونية. لكن الكيفية التي

يمكن أن يتم بها هذا التجاوز غير واضحة(ليوتار 1992، صص. 5-44).

يمكن القول إن الدراسات ما بعد الكولونيالية تنضم إلى ما بعد الحداثة في محاولة تروم تحليل ومقاومة هذا التجاوز.

قبل ختام هذا الحديث ما بعد البنيوي عن نزعة التنوير الإنسانية، أود أن أعود باختصار إلى مقالة كانط المنشورة في دورية *Berlinische Monatschrift*. في هذه المقالة، يعلن كانط لقرائه بأن للتنوير شعارا هو: سابري أودي *Sapereaude*، أي «تجرأ على المعرفة». هنا يكمن تاريخ النزعة الإنسانية الغربية والعقلانية الديكارتية. إن الجمع بين المعرفة والتجرؤ يعني، من الآن فصاعدا، الجسارة والتوقُّح والجموح والتهور في ممارسة المعرفة. بتعبير آخر، إنه الاعتراف بأن السيطرة هي الباعث الوحيد الذي يدفع إلى معرفة العالم. فالتدخل ما بعد البنيوي وما بعد الحديث في هذا الحقل يعرض إمكانية المعرفة بشكل مختلف- معرفة الاختلاف في ذاته ولذاته. وفي تعارض حاد مع التنوير، يمكن أن يكون شعار هذا التدخل هو: «اِهْتَمَّ بالمعرفة». دعونا نختم بقول ليفناس: «في تنحي الأنا عن سلطانه بوصفه أنا (في الصورة المقيتة للأنا)، نجد الأخلاق...» (ليفناس 1994، ص. 85).



# ما بعد الكولونيالية والإنسانيات الجديدة

ميزنا في الفصل السابق بين النزعة الإنسانية الغربية والإنسانيات الغربية على أساس أنه بينما تنشغل الأولى بطرائق المعرفة، أو باكتساب المعرفة، ترى الثانية أن الإنسان إنما يصير إنسانا من خلال الأشياء التي يعرف. لقد فحصنا من قبل السمات الأساسية للتحيز التفكيكي الموروث لما بعد الكولونيالية ضد النزعة الإنسانية للتنوير. وسيتولى هذا الفصل عرض السياق الشارح لموقفها المعارض للإنسانيات التقليدية.

## إزاحة أوروبا عن المركز

وجدت ما بعد الكولونيالية نفسها، منذ نشأتها في ثمانينيات القرن العشرين، في رفقة مجالات معرفية مثل دراسات المرأة، والدراسات الثقافية ودراسات التنوع الجنسي. فقد سعت هذه الحقول المعرفية- التي غالبا ما صنفت في خانة «الإنسانيات الجديدة» – أولا، إلى إبراز صنوف الإقصاء والحذف التي تؤكد على امتيازات وسلطة أنساق المعرفة المعترف بها، وثانيا إلى استرداد تلك المعارف المهمشة التي حجبها وأخرسها المنهاج الإنساني المترسخ. حاول كل واحد من هذه المجالات المعرفية تمثيل اهتمامات مجموعة معينة من «المعارف المقهورة»، وهو اصطلاح لفوكو يريد به «المعارف التي نبذت بوصفها غير مؤهلة للقيام بمهمتها أو غير مُهيَّأة على النحو الكافي: معارف ساذجة، تشغل المثابة الدنيا في التراتبية، دون المستوى المطلوب للمعرفة أو العلمية» (فوكو 1980a، ص 82). هذه المعارف «الأقلية»، كما كتب دولوز وغيتاري، تجسد أشكال الفكر والثقافة التي«رُحِّلت» عَنْوةً من قِبَل أنساق المعرفة المهيمنة أو الكبرى

(دولوز وغيتاري،1986). تتعمد اصطلاحات فوكو ودولوز ترجمة الصراع على موضوع المعرفة بلغة التمرد السياسي. بالنسبة إلى فوكو، يساعد مقترح الاستعادة الجذرية للمعارف المقهورة/ الأقلية على كشف التجاور الخفي بين المعرفة والسلطة، «الذي عن طريقه يَنقُل مجتمع ما معرفته ويضمن بقاءه تحت قناع المعرفة» (فوكو 1977، ص. 225). بالمثل، يسلم دولوز أن من شأن «إعادة توطين» الآداب الأقلية أن «تنوب عن آلة ثورية قادمة» (دولوز وغيتاري، 1986، ص. 18) .

قد نجد مثالا مميزا لمشروع من هذا القبيل في الدراسات النسوية/ دراسات المرأة، التي تعترف بأن عدم تمكين النساء قد ساعد عليه، جزئيا، إقصاؤهن من المجال الذي يجري فيه إنشاء المعرفة نفسها ونشرها. ذلك أن اكتساب المعرفة، كما تشير سوزن شيردان، قد كان سمة مهمة وراسخة في النشاط النسوي على الأقل منذ القرن التاسع عشر (انظر شيردان 1990، ص. 40). فالحركة النسوية لم تتوقف عن المطالبة بالمساواة في فرص الولوج إلى وسائل المعرفة، وأيضا بالمساواة في المشاركة في صنع المعرفة على أساس أن المعارف الموروثة تقيدها بالكامل انشغالات المؤسسات الذكورية المهيمنة التي داخلها تطورت وتمت الموافقة عليها. هكذا شكل التدخل النسوي في أكاديمية الإنسانيات تحديا في وجه الافتراضات المعيارية والكونية التي تقوم عليها أنساق المعرفة المتحيزة جندريا أو «المتمركزة حول القضيب»، وحاول هذا التدخل، كذلك، أن يجعل طرائق المعرفة والأشياء المعروفة معا أكثر تمثيلية. وتمثل هدفه في تمكين النساء من أن يصرن ذواتا ناشطة مشاركة بدلا من أن يَبْقَيْنَ موضوعات معرفية سلبية ومُشَيَّأة.

تقتفي الدراسات ما بعد الكولونيالية أثر النسوية في نقدها للخطابات التأسيسية كما يبدو. لكنها، بعكس النسوية، توجه نقدها للهيمنة الثقافية التي تمارسها المعارف الأوروبية، مُحاوِلةً إعادة إثبات قيمةِ العالم غير الأوروبي الإبستمولوجية وقُوَّتِه. ذلك أن الاستعادة ما بعد الكولونيالية للمعارف غير الأوروبية هي، في الواقع، عبارة عن تفنيد للامتياز المشين الذي منحه ماكولي لرف وحيد في مكتبة أوروبية «جيدة» بالمقارنة

مع المتن الكلي للإنتاج الأدبي «الشرقي». تمثل مذكرة 1835 لماكولي الاستعمار التاريخي للمعرفة والبيداغوجيا الذي يتم عبره، كما يرى ديبيش شاكرباري، إقصاء الفكر غير الغربي على نحو دائم من تكوين معرفة بالتحديد. إن مؤرخي العالم الثالث، كما كتب:

«يشعرون بالحاجة إلى الرجوع إلى أعمال في التاريخ الأوروبي؛ أما مؤرخو أوروبا، فلا يشعرون بالحاجة إلى عمل مماثل... ليس في وسعنا مجرد تحمل المساواة أو التماثل في الجهل على هذا المستوى من دون المجازفة بأن نظهر «عتيقي الطراز» أو «مُتجاوَزين» (شاكرباري 1992، ص. 2).

هذا الغياب للتبادلية يتفاقم عندما نضع في الحسبان أن الفلسفة الأوروبية لم تسمح أبدا لجهلها الثقافي بأن يلطف من ادعاءاتها للكونية: على مدى أجيال، أنتج الفلاسفة والمفكرون الذين شكلوا طبيعة العلوم الاجتماعية نظرياتهم البشرية جمعاء؛ وكما نعلم جيدا، فقد تم إنتاج هذه الإقرارات في إطار من الجهل النسبي، وأحيانا المطلق، بأكثرية البشرية، أي بأولئك الذين يعيشون في ثقافات غير غربية (شاكرباري 1992، ص. 3).

تقارب حجاجات شاكرباري لب نزاع ما بعد الكولونيالية مع الإنسانيات الأرثودكسية. ومع ذلك، بينما يقصر شاكرباري تركيزه على مشكلة المعرفة التاريخية، تؤكد دراسات ما بعد الكولونيالية أن حقل الإنسانيات برمته قد أفسد بسبب الإكراه على ادعاء كونية زائفة، وحجب استثمارها السياسي أيضا في إنتاج معارف «رئيسية» أو «مهيمنة». تستلزم إعادة التوطين الإبستمولوجي والبيداغوجي للعالم غير الغربي إذن مهمة مزدوجة: أولا، عرض الإدعاء الإنساني للنزاهة السياسية، وثانيا، «قلمنة» – بتعبير شاكرباري– مزاعم «أوروبا» المعرفية التي أضفت عليها الامبريالية الحديثة والنزعة الوطنية، بعملها المتضافر وبعنفهما، طابعا كونيا» (شاكرباري 1992، ص. 20).

لتقييم صحة هذا القدح ضد العلوم الإنسانية علينا الآن أن نلقي نظرة نقدية ما بعد كولونيالية على أصول المعرفة الإنسانية وتشكلها– أن نعود، إذا جاز التعبير، إلى النشأة

الأولى للعلوم الإنسانية بوصفها شعبة دراسية ذات امتياز في فلورنسا القرن السادس عشر.

**السلطة، والمعرفة، والإنسانيات**

يدين مصطلح «النزعة الإنسانية» بأصله لبرنامج ثقافي تعليمي، دنيوي متمركز حول الإنسان، يعنى بالاحتفال بالإنجازات «الإنسانية» وبتنميتها. ويقترن تاريخ هذا البرنامج التعليمي، على نحو غير مباشر، بظهور كلمة إيطالية، جديدة على ما يبدو، في منتصف القرن السادس عشر، وهي أومانيستا *umanista*، التي تشير إلى المعلم، أو العالم، أو الطالب المنشغل بتلك الشعبة من الدراسات المعروفة باسم استوديا أومانتاتيس *studia humanitatis*، أو عموما بالفنون الحرة (انظر كامبانا 1946). ويشهد ظهور هذه الكلمة على تكريس الفنون الحرة بوصفها حقلا معرفيا داخل الأكاديمية- ويؤرخ للحظة التاريخية التي تحولت فيها الإنسانيات إلى مادة تعليمية خاصة في الجامعات الإيطالية، ومن ثمة إلى حقل تنفرد به مجموعة معينة من المختصين والأكاديميين. يرى بول بوف بأن حقلا معرفيا أكاديميا معينا هو عبارة عن «مشروع تراكمي، وتعاوني لإنتاج المعرفة، وممارسة السلطة، وخلق مسارات مهنية» (بوف1985؛ نقلا عن سبانوس 1986، ص. 52)- وتسم نشأة الأومانيستا، في إيطاليا منتصف القرن السادس عشر،العملية التي بواسطتها تشرع مجموعة من المصالح الثابتة في ربط ذاتها بترقية الفنون العقلية.

من الجدير بالذكر أنه إذا كان بالوسع اقتفاء أثر مصطلح أومانيستا في إيطاليا عصر النهضة، فإن لعبارة استوديا أومانتاتيس أصلا اشتقاقيا شيشروني الأكثر قِدَمًا، وتنطوي على تصور للدراسة الأدبية بوصفها الشكل الوحيد للمعرفة المناسب للكائن البشري. وكما يقول شيشرون، «إن العيش مع ربات الإلهام يعني العيش بشكل إنساني» (المطارحات التوسكولانية،5 ،23، 66 ، نقلا عن كورتيوس1953، ص. 228). ينحدر تحيز شيشرون الإبستمولوجي، هو أيضا، من توافق أكثر قِدَمًا دأب، بحسب

تعبير إرنست كورتيوس، على «نسبة جميع الأنشطة الفكرية العليا إلى ربات الإلهام» (كورتيوس 1953، ص. 230). هكذا، تكيل إليادة هوميروس المديح لربات الإلهام بسبب معرفتهن بكل الأشياء، كما أن ربات الإلهام عند فيرجيل يُحتَفى بهن على الدوام بوصفهن حارسات للفلسفة. ويعتمد أنصار النهضة المدافعون عن الاستوديا أومانتاتيس، بحماس، على هذه التراكمات التاريخية المتعددة، التي تجعل من الشعر أو الأدب أساس كل المعرفة الإنسانية. على سبيل المثال، يدافع ليوناردو بروني، إنساني عصر النهضة، عن التفوق الطبيعي لهذه المعرفة الجديدة على أساس أنها كونية في مداها ومن ثمة، مهيأة على نحو فريد لتوفير تعليم كامل، إذ يقول: «إن الآداب *litterae* على وشك العودة بكل ثرائها، لتكوِّن بشرا كاملين، وليس علماء فقط. وهي تسمى استوديا أومانتاتيس لأنها تشكِّل الإنسان الكامل» (انظر غارين 1965، ص. .(38

يعد تقريض بروني السخي للعلوم الإنسانية هاما لثلاثة أسباب. أولا، لأنه، مثل شيشرون، يؤيد دراسة «الآداب» من أجل قدرتها على إنتاج كائنات بشرية «كاملة» أو تمثيلية؛ ثانيا، لأن شغفه بفكرتي «التكوين» و«التشكيل» يعرب عن فهم خاص للممارسة التعليمية، ومن ثمة لدور ووظيفة الأومانيستا المهنيين؛ وأخيرا، لأنه بتشديده على أهمية الاستوديا أومانتاتيس بالنسبة لأولئك الذين «ليسوا مجرد علماء»، يمدد وظيفة التربية الإنسانية إلى خارج الأكاديمية. كل واحد من هذه الأمور التي وسمت تقريض بروني الحماسي يشير إلى حدود النزعة الإنسانية التي تُكون هدف ما أطلقنا عليه اسم النقد المناهض للإنسانية أو المقاوم. لتوضيح هذه الحدود نحتاج إلى اكتشاف حقل النزعة الإنسانية في عصر النهضة ونتائجها بشكل أكمل.

بدءا، من المهم أن نتذكر أن برنامج الاستوديا أومانتاتيس التعليمي قد انبنى على سلسلة من الإقصاءات المنهاجية، والتي تعرضت لها على الخصوص تلك الحقول الدراسية المرتبطة بالنزعة الإسكولائية القروسطية. نتيجة لذلك، وعلى الرغم من ادعائه التمثيلية، فقد أقصى هذا البرنامج- منذ لحظة ابتدائه- عددا من المعارف الأخرى مثل المنطق، والرياضيات، والعلوم الطبيعية، والفلك، والطب، والقانون،

واللاهوت. على العموم، وكما أكد ذلك عدد من المعلقين، كان النزاع بين النزعة الإنسانية والنزعة الإسكولائية في جوهره نزاعا بين ما يسمى «علوم الإنسان» وما يسمى «علوم الطبيعة» (انظر غارين 1965، صص. 9-24). وخلال النقاش اللاحق، أكد الإنسانيون، بلا هوادة، على سموهم المعنوي بالمقارنة مع الأمور «الخسيسة» المزعومة التي تنشغل بها المعارف غير الأدبية. وكان قلم بترارك لاذعا على نحو مميز وقوي في هذا الموضوع:

مارس مهنتك، أيها الميكانيكي، إن استطعت، عالج الأبدان، إن استطعت. وإن لم تستطع، فاقتل؛ واستلم أجرتك لقاء جرائمك... لكن كيف سولت لك نفسك، بوقاحة لا سابق لها، أن تُبَوِّئَ البلاغة منزلةً أدنى من منزلة الطب؟ كيف أمكنك أن تُصَيِّرَ السيدةَ خادمةً، والفنَّ الحُرَّ فنًّا ميكانيكيًا؟ (انظر غارين 1965، ص. 24).

تعتمد تراتبية المعارف المقترحة من قبل بترارك بدهيا على العلامات المتناظرة للتراتبية الاجتماعية- وتبعا لذلك، تماثل علاقةُ الفنون العقلية بالعلوم الطبيعية علاقةَ السيدة بالخادمة. هكذا، يُعقِّد بترارك إدعاء التمثيلية الإنسانوي من خلال إقصاء بعض نماذج المعرفة من دائرة المنهاج الدراسي للاستوديا أومانتاتيس، وأيضا من خلال التلميح إلى فئات من الناس (من قبيل الخدم والميكانيكيين) الذين قد لا يُعَدُّون بشرا على نحو صحيح أو تمثيلي. ونلفي مؤشرات مماثلة على الإقصاءات الماكرة التي تمارسها المعرفة الإنسانية، وذلك في تمييزه بين الفنون «الحرة» والفنون «الميكانيكية»، وكذلك في التعليق المستخف الذي يوجهه إلى الأطباء القتلة- «استلم أجرتك لقاء جرائمك»، التي تدعم المفاضلة بين نشاط «الفنانين» الخالص وعمل «الصناع» اليدوي.

تجدر الإشارة أيضا إلى أن فصل بترارك بين مجال الفنون الحرة ومجال الفنون الميكانيكية يقوم على تمييز ذي حمولة سياسية- ورنان بالنسبة للباحثين ما بعد الكولونياليين على الخصوص - بين النشاط الثقافي المتحضر ومقابله الهمجي. وكما يشير هيدغر في «رسالة عن الإنسانية»، اعتمد مشروع الاستوديا أومانتاتيس دائما على التعارض بين فكرة الإنسان الإنساني أو الأومو أومانوس *homo humanus* المعيارية،

من جهة، وبين الفكرة الشاذة المُكوَّنة عن الإنسان الهمجي أو الأومو باربروس *homo barbarus*، من جهة أخرى. يقول:

لقد تم التفكير في الأومانتاتيس [الإنسانية]*Humanitatis* ، والسعي إليها لأول مرة، على نحو صريح، تحت هذا الاسم، في عهد الجمهورية الرومانية. كانت تتم المقابلة بين الأومو أومانوس [الإنسان الإنساني]*homo humanus* والأوموباربروس *homo barbarus* [الإنسان الهمجي]. والأومو أومانوس هو في هذه الحالة الرومان... الذين اكتسبوا ثقافتهم في مدارس الفلسفة. وكانت هذه الثقافة تعنى بتحصيل وتعليم الفنون الحرة (هيدغر 1977، ص. 200) .

تتبنى النزعة الإنسانية في عصر النهضة هذين التمييزين من أسلافها الرومان، وبذلك، تشرع في إماطة اللثام عن تناقض جوهري في قلب مشروعها. وعلى الرغم من ادعائها القدرة على إنتاج كائنات بشرية ممثلة، فإنها تفرض مجموعة من الإكراهات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية على الصفة الحقيقية للبشرية.

حين ننظر إليه من هذه الزاوية، ومرة أخرى عبر فرضية فوكو حول أنساق المعرفة المهيمنة، يمكن القول إن مشروع الاستوديا أومانتاتيس الثقافي والتعليمي يمارس «قمعا مزدوجا»: أولا في حق أولئك الذين يقصيهم من المعرفة، وثانيا في حق الذين يتلقونها، والذين يفرض عليهم نموذجا ومعايير وشبكة (فوكو 1977، ص. 219). تعيدنا ملاحظة فوكو حول الإواليات المنِّظمة للمعارف الرئيسية إلى بروني، الذي يحتفي في تقريضه للإنسانيات، كما رأينا سابقا، بقدرة الأومانيستا على «تشكيل» و«تكوين» طلابه بطريقة خاصة. لكن في أية صورة كان يُشكَّلُ هؤلاء الطلاب بالضبط؟ وما الذي يقوله لنا هذا الاهتمام بتكوين الذوات المتعلمة عن الادعاءات الإنسانية المتعلقة بالنزاهة؟ لكلا هذين السؤالين صلة مباشرة بدور الإنسانيات خارج الأكاديمية–إنهما يشيران إلى ما يمكن أن نسميه بدوافع الاستوديا أومانتاتيس السياسية.

في كتابه الحديث، التقليد الأدبي الغربي، يؤكد هارولد بلوم أن الإنسانيات التقليدية

غير محفَّزة سياسيا. فنشاط القراءة، كما يؤكد، نشاط مستوحد وليس اجتماعيا، ولذلك، من غير المرجح أن يشكل الأدب أساسا راسخا للتغيير الاجتماعي: «إن القراءة الحقة نشاط فردي ولا يُعلِّم أي أحد كيف يصبح مواطنا على نحو أفضل» (بلوم 1994، ص. 526). وعلى الرغم من أن براهين بلوم جد مقنعة في أغلب الأحيان، إلا أنه تجاهل أن الإنسانيات الحقيقية ظلت على الدوام تَعُدُّ التعليم الأدبي أداة ضرورية لحسن سير الدولة. بتعبير آخر، لقد اشتغلت الإنسانيات دائما بوصفها «أيديولوجيا جمالية أخلاقية» تنهض بمهمة صنع مواطنين/ رعايا مثاليين وتَتقصَّدها (انظر كانتيموري 1934، ص. 86). لهذا، وعلى سبيل المثال، يمدح الإنساني الفلورنسي، بروتشولي الفنون الحرة على أساس أن «هذه المعارف وحدها تستحق أن تكون الأفضل لتدريب شباب تحتاجهم حكومة الجمهورية» (نقلا عن كانتيموري 1934، ص. 97) .

فضلا عن ذلك، تَعُدُّ النزعةُ الإنسانيةُ نفسَها، كما رأينا، مسعى أكاديميا وبيداغوجيا يروم كمال الطبيعة البشرية أو الأومانيستاس. وفقا لذلك، وبينما كان مؤيدو النزعة الإنسانية يرون أن هذه الطبيعة البشرية المثالية تتجسد وتعبر عن نفسها من خلال أشكال متنوعة من النشاط والتنظيم البشريين - مثل اللغة والأدب والأسرةوالحياة المدنية- كان جل الإنسانيين متفقين على أن الدولة هي الشكل النموذجي الأصلي والتمثيلي للأومانيستاس. ويلزم عن ذلك، بالنسبة لكتاب مثل بروتشولي، أن يُسَلِّم أيضا بأن الدولة هي الغاية المنطقية والحقيقية لكل مجالات الاستوديا أومانتاتيس. وبهذه الروح يقدم بروني ترجمته لكتاب السياسة لأرسطو قائلا:

من بين العقائد الأخلاقية التي عبرها تتشكل الحياة البشرية، تشغل تلك التي تتعلق بالدول وحكوماتها أشرف المراتب. ذلك لأن الغرض من تلك العقائد هو تمكين جميع الناس من حياة سعيدة... فبقدر ما تعم السعادة جميع الناس، يجب أن تُعَدَّ إلهية (انظر غارين *1965*، ص *41*).

بالمثل، يرى بروتشولي أن أفضل نماذج الطبيعة البشرية يجسدها أولئك الذين هم

القدرة على الأمر بدلا من الخضوع. إذ بتعبيره، «ليست لجميع أجزاء النفس القيمة نفسها، فبعضها يأمر بينما بعضها يطيع، وتلك التي تأمر هي الأشرف، ولهذا يكون الأمير أعلى الناس مرتبة...» (نقلا عن كانتيموري 1934، ص. 93)

إن تثمين إنسانيي عصر النهضة للدولة بوصفها غاية حقيقية للمعرفة يتردد في كل التجليات اللاحقة للنزعة الإنسانية. إنه، يقينا، مكون قوي للإحياء الإنسانوي الذي جرى في القرن التاسع عشر تحت رعاية المثالية الألمانية. على سبيل المثال، يذكرنا نص شيلر البارديغمي، رسائل في التربيةالجمالية للإنسان، بالاحتجاج الفلورنسي الذي تعرضنا له، إذ يؤكد على أن الغاية الأولى للتربية الجمالية هي تحقيق الدولة العقلانية:

يمكن القول إن كل فرد بشري ينطوي، بالقوة والتصميم، على إنسان مثالي، هو عبارة عن نموذج أصلي للكائن البشري، وإنما تكمن مهمة حياته في أن يكون، على مدى ما يعتريه من تغيرات، في وفاق مع الوحدة الثابتة لهذا المثال. وهذا النموذج الأصلي، الذي يمكن أن نميزه بوضوح إلى حد ما في كل فرد، إنما تمثله الدولة، التي هي الشكل الموضوعي، وإن جاز التعبير، القانوني الذي تسعى الذوات الفردية المتعددة إلى الاتحاد فيه (شيلر 1966، ص. 17؛ نقلا عن لويد 1985، ص. 165).

بالنسبة لشيلر، كما بالنسبة لأسلافها لنهضويين، تُستمد قانونية الدولة من قدرتها على تجسيد أفضل سمات الطبيعة البشرية، ومن ثمة، أكثرها تمثيلية. وبالتأكيد، نجد الفكرة نفسها تتكرر على نحو أكثر شهرة في كتاب «الثقافة والفوضى» لماثيو أرنولد الذي يقول: «تستدعي الثقافة فكرة الدولة. ولا نجد أي أساس لسلطان الدولة الحازم في طبيعتنا العادية؛ وإنما نجد هذا الأساس في الثقافة التي تسعفنا بها طبيعتنا الفُضلَى» *(ماثيو أرنولد، الأعمال النثرية الكاملة، المجلد 5، ص.135)*.

في جميع تمظهراته التاريخية، يتوحد الفكر الإنساني بوضوح في طموحه إلى تأسيس علاقة تكافلية بين الثقافة- أو المعرفة- والدولة. ومع ذلك، إن سعي الإنسانوية إلى جعل المعرفة مذعنة أبدا للسلطة تكاد تصاحبه على الدوام، كما ذكرت، احتجاجات مُقابِلة تتعلق بنزاهة التربية الإنسانية. وكما يلح أرنولد في مقالته «وظيفة النقد في

الوقت الراهن»:

يمكن اختصار القاعدة في كلمة واحدة- النزاهة. وكيف يجب على النقد أن يبرهن على نزاهته؟ بأن يبقى بعيدا عما يسمى بـــ «الرؤية العملية للأشياء»... برفضه الحازم الانصياع لأي من تلك الاعتبارات الخفية، السياسية والعملية، في شأن الأفكار... *(ماثيو أرنولد، الأعمال النثرية الكاملة، المجلد 3، ص. 269-70)*.

ثمة ملاحظتان نعقب بهما على قاعدة النزاهة عند أرنولد. أولاهما أن أرنولد -على غرار سنيكا وبترارك - يستعمل معيار البحث النزيه لدحض كل تلك المصالح «الخفية» و«السياسية» و«العملية» المزعومة، التي، لسبب أو لآخر، تخرق الإجماع السائد الذي تمثله الدولة، وتكون من ثمة غير قابلة للاندماج فيه. وبطبيعة الحال، إن طبيعة هذه المصالح المستبعدة واسمها قد تنوعا على مر التاريخ. ويربطها أرنولد بالطبقات العاملة غير المثقفة و«الغيورة»- إنهم سليلو ميكانيكيي عصر النهضة كما يظهر. في أحيان أخرى، يتم ربط هذه المصالح المخالفة بعدد من «الأقليات»، أو بتابعي الإمبراطورية غير المتحضرين وصعاب المراس. وثانيتهما أن دعوة أرنولد إلى النزاهة من شأنها في الواقع أن تحجب حقيقة استثمار الدولة في إنتاج المعرفة والثقافة- من شأنها أن تغطي على التعاون بين المعرفة والمصالح المهيمنة. فالنزاهة، بوصفها استراتيجية، تساعد على دعم ادعاء الدولة الزائف للكونية. باختصار، وكما يرى ماركس وإنجلز، تُضطرّ الطبقة الحاكمة إلى «تقديم مصالحها باعتبارها مصلحة مشتركة لجميع أفراد المجتمع، أي معبرا عنها على نحو مثالي: يجب عليها أن تمنح أفكارها شكل الكونية، وتقدمها بوصفها الأفكار العقلانية الوحيدة والصحيحة كونيا» *(ماركس وإنجلز 1975، المجلد 5، ص. 60؛ نقلا عن غوها 1992، ص. 70)* .

في تعليق أخير على التواطؤ القائم بين النزعة الإنسانية ومصالح الدولة، وإن تكن خفية، من المهم الاعتراف بأن النزعة الإنسانية كانت تشهد ازدهارا كلما كانت تلك المصالح الموطدة معرضة للتهديد أو كانت بحاجة إلى إعادة تأكيدها. وعلى الرغم من أنه ليس لدينا حيز هنا لتفصيل التقارب التاريخي بين الإحياءات الإنسانية والوطنية

المتنوعة، تجدر الإشارة إلى أن النزعة الإنسانية قد صاحبت، على الدوام تقريبا، ودعمت ظهور الدول- الوطنية الموحدة والمتمركزة. هكذا، تحمل النزعة الإيطالية في داخلها دعوة إلى نوع من الاتحاد بين الدول الإيطالية، وبالمثل، تعبر الصيغة المثالية الألمانية من النزعة الإنسانية في القرن التاسع عشر عن نداء من أجل اتحاد ألمانيا. من ثمة، كذلك، تعبر نزعة أرنولد الإنسانية الشمولية عن الخوف من فوضى يحتمل أن يحدثها «الغوغاء» العنيدون والمتعذر احتواؤهم سواء في بلده أو في المستعمَرات. ذلك أن نزعة أرنولد الإنسانية، بشكل خاص، تصر على الحاجة إلى الحفاظ على سلامة وسيادة أوروبا في وجه آخريها المتعددين والهمجيين.

## النقد المقاوم والإنسانيات الجديدة

في ضوء المناقشات السابقة، نستطيع أن نشرع الآن في تلخيص محفزات «الإنسانيات الجديدة»، أو النقد المقاوم والمناهض للنزعة الإنسانية. يردد إدوارد سعيد صدى فوكو في ادعائه أن هذا النقد يتوجب عليه، على نحو مثالي، وربما مستحيل، أن «يرى نفسه معززا للحياة ومعارضا بحكم تكوينه لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والتعسف؛ وتتمثل أهدافه الاجتماعية في إنتاج معرفة غير قسرية لمصلحة الحرية البشرية» *(سعيد 1983، ص. 29)*. يمكن أن نبرهن بصورة أكثر دقة على أن خطابا نقديا مقاوما مثل ما بعد الكولونيالية يعارض إقصاءات الفكر الإنسانوي من خلال محاولة تروم جعل حقل المعرفة أكثر تمثيلية. هذا المشروع يعتمد على نوعين من الكشف أو «الإظهار» النقدي. أولا يأخذ على عاتقه الوظيفة المُضَخّمة أحيانا، وظيفة الكشف عن المصالح التي تتحكم في إنتاج المعرفة. يكتب ستوارت هال عن مشروع الدراسات الثقافية قائلا:

... عندما بدأت الدراسات الثقافية عملها... لزمها... أن تتولى مهمة إزالة القناع عما كانت تَعُدُّه مسلمات غير معلنة للتقليد الإنساني نفسه. لقد وجب عليها أن تُجَلِّيَ الافتراضات الأيديولوجية التي تشكل دعامة الممارسة، وأن تكشف عن البرنامج

التعليمي... وأن تحاول إجراء نقد أيديولوجي للطريقة التي قدمت بها الإنسانيات والفنون نفسيهما بوصفهما جزأين من المعرفة النزيهة *(هال 1990b، ص. 15)*.

**ثانيا**، إن مهمة التحقيق التي ينبري لها النقد المقاوم تلفت الانتباه، أيضا، إلى النطاق الواسع من المعارف غير المعترف بشرعيتها، والمستبعدة أو الخاضعة، الذي أشرنا إليه سابقا في هذه المناقشة، وتحاول من ثمة إنقاذ هذه المعارف. ويتحدث هابرماس عن هذه المهمة بوصفها «مصلحة معرفة تحررية» تقتفي الآثار التاريخية للحوار المكبوح وتعيد بناء ما تم كبحه (هابرماس 1972، ص. 315). ومع أن فوكو يشير أيضا إلى هذا المشروع، بعبارات مشابهة، بوصفه محاولة تمرد من قِبَل المعارف الخاضعة، إلا أنه ذو حساسية تجاه مخاطر رغبة طوباوية تروم ببساطة قلب التراتبية السائدة في المعارف. كما يؤكد بأن قلبا بسيطا لن يؤدي إلا إلى استنساخ المؤسسات المهاجَمة ويشكل من ثمة أورثودكسية أخرى- في هذه الحالة، أورثودكسية مبتدعة: «أليس صحيحا ربما أنه ما إن يجري الكشف عن هذه الشظايا الجنيالوجية، وما إن يتم تثمين وتداول عناصر المعرفة الخاصة المستخرجة من تحت الردم، حتى تتعرض لخطر إعادة تقنينها، وإعادة استعمارها؟» (فوكو 1980a، ص. 86). يجبر تدخل فوكو النقد المقاوم على تأمل صعوبات إبعاد عملية استعادة المعارف الخاضعة عن إرادة القوة.

في هذا الصدد، يقترح دولوز وغيتاري-بشكل مراوغ إلى حد ما- بأنه ينبغي للمعارف والآداب الخاضعة أن تستعيض بحزم عن الرغبة في أن تصبح «رئيسية» أو مرجعية، بحلم مقابل هو: «الصيرورة- الأقلية» *(دولوز وغيتاري، 1986، ص 27)*. وعلى الرغم من أن الاستلزامات الدقيقة لهذا المشروع تظل غامضة، فقد نقول إن جميع المعارف «الأقلية» بحاجة إلى الاحتفاظ بذاكرة إخضاعها وترحيلها. ومن ثمة، الاحتفاظ بصلتها الإبداعية بحقول أخرى من «اللاثقافة». ونلفي صيغة أخرى لهذا الاقتراح، أعقد من الناحية الفلسفية، في العملية التي يطلق عليها هيدغر اسم ليشتونغ (*Lichtung*)). تحمل الكلمة في ذاتها معنى مزدوجا لـ«النور» و«الفَسْح»- تدل على الإنارة التي هي أيضا إفساح لمكان ما: «وسط الكائنات ككل، ثمة مكان مفتوح. ثمة

إفساح وإنارة» (*هاليبورتن، 1981، ص. 43*). إن الإنارة والإفساح المتأتيين من الليشتونغ الهيدغري يمكنان الوعي البشري الأشد تقييدا من اختبار تزامن المألوف والغريب، الثابت والطارئ، الوطن واللاوطن، والإنساني والهمجي على حد سواء. منظورا إليه على هذا النحو، يذكرنا الليشتونغ بأن الهوية تتأسس دائما على حضور آخَرها، أو بأن كل معرفة رئيسية تحمل في ثناياها إمكانية أقلية مقابلة.

يتطلع النقد المقاوم في نمطه الطوباوي إلى شرط الليشتونغ الهيدغري. أما معرفة ما إذا كانت تطلعاته هذه موفقة، فهي بالتأكيد مسألة أخرى. على أنه بإمكاننا أن ننهي هذا القسم بإدعاء كوامي أنتوني آبياه الموحي بأن «بَعْدية ما بعد الكولونيالية، مثل بَعْدية ما بعد الحداثة، هي بَعْديةُ حركةٍ تروم إفساح مكان...» (آبياه 1992، ص. 240). في هذا «الإفساح» / الليشتونغ ما بعد الكولونيالي ربما يمكننا في النهاية تمييز قيمة الفكر غير الأوروبي الإبستمولوجية. أو، كما كتب شاكربارتي، في الحيز الجديد الذي أفسحته البيداغوجيا ما بعد الكولونيالية قد نشرع في تصور «مواقع قاعدية» تجد فيها أحلام إزاحة أروربا عن المركز [أو أقلمة] «مأوى ممكنا لها» (شاكربارتي 1992، ص. 23) .

## العالَم والكتاب

تستمد ما بعد الكولونيالية من المناهضة ما بعد البنوية للنزعة الإنسانية، ومن «الإنسانيات الجديدة»، إذن، رؤية للقوة الغربية بوصفها أحد أعراض الإبستمولوجيا والبيداغوجيا الغربيتين. وبقدر ما يُتصوَّر النقد ما بعد الكولونيالي للحداثة الكولونيالية، على نحو أساسي، من حيث كونه تدخلا في عالم إنتاج الثقافة الغربي، يعبد الطريق لتركيز متميز على المؤهلات الثورية للمثقف ما بعد الكولونيالي. ذلك أن ما بعد الكولونيالية ليست الوحيدة أو الشاذة في تحيزها إلى مذهب الفعالية الأكاديمية- لقد دافع المفكرون المنحدرون من التقاليد اليسارية، على الدوام، عن مسؤوليات المثقف العمومية. فالمفكر السياسي الماركسي الإيطالي، أنطونيو غرامشي،

دافع بصورة شهيرة عن ضرورة التأثير الاجتماعي اليومي لـ «المثقف العضوي». بالمثل، أطرى رائد الماركسية البنيوية الفرنسي، ألتوسير، على الأساتذة من أجل مقاومتهم لأيديولوجيا الدولة المترسخة داخل المؤسسات التعليمية. وعلى نحو مماثل، تسبغ معادلة فوكو للمعرفة والسلطة نزعة جذرية استثنائية على المنشق أو المفكر المقاوم. لكن، وعلى الرغم من هذه السوابق، كان استثمار ما بعد الكولونيالية في مثقفيها معترضا عليه بشدة من قبل خصومها. إذ بينما حاول المنظرون الكولونياليون الدفاع بطرق مختلفة عن سياسة ممارستهم الأكاديمية، أكد نقاد التنظير ما بعد الكولونيالي المتأخرون على المسافة غير المستساغة بين الانشغالات المستبطنة للأكاديمية ما بعد الكولونيالية، من جهة، والاهتمامات الناشئة عن الحقائق ما بعد الكولونيالية، والمتصلة بها، من جهة أخرى.

يوافق بعض المنظرين ما بعد الكولونياليين المحترسين والمنتقدين لذواتهم على أن العمل الأكاديمي لما بعد الكولونيالية غالبا ما يكون غير منتبه لأثره المؤذي اجتماعيا. من بين هؤلاء، يفيدنا تحذير غيتاري سبيفاك من أن الامتيازات المتأخرة لدراسات الهامشية داخل أكاديمية العالم الأول الميتروبولية تصلح عن غير عمد لتعيين وتثبيت ومن ثمة إقصاء بعض التشكيلات الثقافية بوصفها هامشية بصورة مزمنة (سبيفاك 1993، ص. 55). وكما تحذر سبيفاك، قد يكون من شأن «النزعة العالمثالثية» الممجدة للدراسات ما بعد الكولونيالية أن تؤبد القمع الاجتماعي والسياسي الحقيقي الذي يستند على تمييز صارم بين «المركز» و«الهامش» (أنظر 1993، ص. 55). تنشأ تحذيرات سبيفاك، في جزء منها، من مقاومة فوكو البارديغمية للتثمين الفكري للهامشية. إذ يرى أن:

على المرء ألا يفترض وجود مجال معين من «الهامشية» يستحق أن يكون موضوعا لمعرفة علمية نزيهة وحرة، لولا أن المتطلبات - الاقتصادية أو الأيديولوجية - للسلطة قد طبقت عليه آليات الحظر. وإذا كانت «الهامشية» قد تشكلت بوصفها مجالا للمعرفة، فقد تم ذلك انطلاقا من علاقات السلطة التي جعلت منها موضوعا ممكنا

*(فوكو 1978، ص. 98؛ نقلا عن سبيفاك التي أوردته بتصرف 1993، ص. 59) .*

على الرغم من أن فوكو وسبيفاك يعارضان المأسسة الأكاديمية لـ «خطاب الهامشية»، فلا أحد منهما مستعد للتسليم بالانفصال المطلق بين النشاط الفكري والحقائق السياسية. وبخلاف ذلك تماما، لا ينفك النقد المناهض لما بعد الكولونيالية يضع في الصدارة الثنائية العالقة بين الحالة التفكيكية الغائمة للمثقفين ما بعد الكولونياليين والحالة الاجتماعية والاقتصادية لأولئك الذين يعيشون حيواتهم واقعيا أو طبيعيا على هامش الحاضرة. يبدو نقاد من أمثال عارف ديرليك وإعجاز أحمد، بشكل خاص، صارمين في إقصائهم لكل النشاط التنظيري/ الفكري المفتقد إلى مراجع ملائمة لمخالطة «يومية». هكذا، تعلن مقالة أحمد المتأخرة الموسومة بـ «سياسة ما بعد الكولونية الأدبية» عن تمييز أخلاقي بين المجال الممل للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية و«النقاش المثير للاشمئزاز» إلى حد بعيد «حول ... نموذج الدول ما بعد الكولونيالية التي نشأت في آسيا وأفريقيا بعد تصفية الاستعمار في أعقاب الحرب» (أحمد 1995، ص. 1) .

يفترض هذا التمييز على نحو واضح أن التغيرات البنائية في أشكال الحكامة تؤثر على عدد أكبر من الناس وبشكل مباشر أكثر مما تؤثر عليهم التغييرات الخيالية التي تطول المنهجيات النقدية. وإذا كان ادعاء أحمد يبدو غير قابل للجدل في ذاته، فإن اعتراضاته تتخذ منحى مؤذيا ومثبطا حين يشرع في التعامل مع كل الممارسة التنظيرية ما بعد الكولونيالية بوصفها استجمامية بشكل خالص. ففي جداله، يعتبر التنظير ما بعد الكولونيالي- كل تنظير خارج العلوم الاجتماعية- ترفا مؤسسا على وجود «حركة وفائض متعة» لدى قلة ذات امتيازات، في حين يُحكَم على الأغلبية العريضة من الآخرين بالعمل «تحت مستويات معيشة الفترة الكولونيالية» (1995، ص. 13). بتعبير آخر، في الوقت الذي يتوجب فيه على الخاضعين ما بعد الكولونياليين أن يشتغلوا للبقاء على قيد الحياة، يكون المثقفون ما بعد الكولونياليين أحرارا في تقاسم «انهيار كرنفالي ولعبة هويات» (1995، ص. 13). إن سجال أحمد- في هذا الموضع كما في غيره- موجه بصورة خاصة ضد الانشغالات ما بعد الكولونيالية بالأسئلة

المتعلقة بتشكيل الذاتيات. وبالنسبة إليه، إن هذه الأسئلة الأنانية والذاتوية تنبذ السياسة «الحقيقية» للشعب ككل. ويظهر تحيز مماثل في مقالة عارف ديرليك، «هالة ما بعد الكولونيالية: نقد العالم الثالث في عصر الرأسمالية العالمية»، وهي مقالة ترى بأن السائد من «التوجهات الإبستمولوجية والنفسية للمثقفين ما بعد الكولونياليين» متنافر أخلاقيا مع «مشكلات الهيمنة الاجتماعية والسياسية والثقافية» ولا يمت إليها بصلة (ديرليك 1994، ص. 331).

تنشأ اعتراضات أحمد وديرليك من الاعتراف بانقسام جذري لعالم التجربة البشرية / الاجتماعية بين المجالين «الخاص» و«العام». وقد فسر فريدريك جيمسن هذا الانقسام بأنه ثنائية تراوح «بين الشعري والسياسي، بين ما وصلنا إلى التفكير فيه بوصفه مجالا للجنسانية واللاوعي وبين مجال العالم العمومي للطبقات والاقتصاد والسلطة السياسية الدنيوية» (جيمسن 1986، ص. 69). يشير تحليل جيمسن إلى الخلاف الذي يسمه أساسا، كما يعترف بذلك، التمييز النظري بين فرويد وماركس. وإذا كان هذا الخلاف قد اتخذ عدة أشكال في عدد من السياقات المتنافرة، فقد تم تبينه بصورة أوضح في الاختلافات النظرية بين النسويين المنتسبين إلى التحليل النفسي والنسويين الاشتراكيين. وفي حين كان النسويون المنتسبون إلى التحليل النفسي مهتمين بشكل أولي بتشكل وتشويه الذاتية الأنثوية، شدد خصومهم الاشتراكيون على الأهمية الوحيدة للهوية الطبقية، ووصموا بشكل ملازم عالم «الإحساس» بوصفه غير سياسي ونكوصيا (أنظر كابلان 1985). هذا الحكم المسبق ضد الإحساس يعززه جزئيا الافتراض بأن شرط «الدخيلة»- المتطلب من قبل الإحساس - يفترض مسبقا الانسحاب من الاجتماعي نحو المتع النرجسية للوهم والخيال. منظورا إليها هكذا، يمنح هوس الإحساس امتيازا للرغبة الفردية على الضرورة الجمعية، ويُؤْثِرُ تحقيق الرغبات الشديدة الشخصية على حساب الإرادة الاجتماعية. هكذا، تأتي الذاتية الأنثوية لتمثل، بتعبير كابلان، «الموقع الذي تتضارب فيه القوى المتقابلة للأنوثة والنسوية في الليل» (كابلان 1985، ص. 154) .

بالعودة إلى مناقشة ما بعد الكولونيالية مرة أخرى، يستأنف ديرليك وأحمد هذا التحيز ضد «الدخيلة» مع فرق حاسم. فالعمل والمحتوى الفكريان لما بعد الكولونيالية، في تحليلهما، هو الذي يأتي لشغل الحيز، وبذلك يستحق الوصمة المخصصة بشكل مألوف لترف «الإحساس». بالنسبة إلى كلا الناقدين، يعتبر التنظير ما بعد الكولونيالي- مثل الدخيلة البورجوازية- مسألة طبقة، أو في هذه الحالة، امتياز مؤسسي. على سبيل المثال، نشأت ما بعد الكولونيالية، بحسب ديريك، «عندما وصل مثقفو العالم الثالث إلى العالم الأول» (ديرليك 1994، ص. 329) .

تبدو استعارة الوصول عند ديرليك - استعارة «عندما وصلوا» - مفعمة بنبرة الوصولية أو «قضاء الغرض» في العالم الأول؛ وتنسب النجاح المهني للمثقفين ما بعد الكولونياليين ضِمْناً إلى مغادرتهم الطارئة والتكوينية لـ «العالم الثالث». منظورا إليها من هذه الزاوية، تمسي رحلة المثقف ما بعد الكولونيالي هروبا من المخالطات الجمعية- من مادية «العالم الثالث» المحاصر- صوب تجريد النظرية الميتروبولية. ومن ثمة، ليست ما بعد الكولونيالية، بالنسبة لديرليك، توصيفا لحالة شاملة، بقدر ما هي «علامة» متصورة على نحو ضيق «لتوصيف للمثقفين الأكاديميين من أصول العالم الثالث» (1994 ص. 330). على نحو مماثل، يؤكد أحمد في كتابه السجالي عن النظرية ما بعد الكولونيالية أن المثقفين ما بعد الكولونياليين هم مجرد «مهاجرين جذريين في الجامعة الميتروبولية» وموسومين على نحو متماثل بـ «تركيبة الأصل الطبقيوالطموح المهنيوغياب التجذر السياسي القَبْلي في الممارسة الاشتراكية» (أحمد 1992، ص. 86). منظورا إليه بهذا المنظار، وعلى نحو معتم، يظهر المثقف ما بعد الكولونيالي بوصفه ذلك المُنَظر الرحالة الذي، على طريقة مهاجر رشدي العائم، «قد طفا صعودا من التاريخ».

### المثقف ما بعد الكولونيالي

مادام هناك الكثير للتعلم من احتراس أحمد وديرليك من «شكل انتهازي من

العالمثالثية» (أحمد 1992، ص. 86)، ينبغي علينا أن نحاذر افتراضها التعميمي بكون أي محاولة للتفكير في «العالم الثالث» من «الأول» ملزمة بالاحتفاظ، بتعبير أحمد، «بعلاقة ساخرة مع العالم وفهمه فقط» (1992، ص. 36). من منظور آخر، يمكن استدعاء اعتراضاتها- بشكل أكثر نفعا- لاستنطاق اللا تكافؤ بين الموقف المعارض للمثقفين ما بعد الكولونياليين واختيارهم داخل المؤسسات الفعلية التي ينتقدونها بشكل مزعوم. وكما يرى كورنيل ويست، إنجميع النقاد الثقافيين الذين يحاولون مناقشة عمليات السلطة داخل سياقاتها المؤسساتية يلفون أنفسهم في ارتباط مزدوج مثبط: «على الرغم من ربط أنشطتهم بالفحص الدقيق الجوهري والبنائي لهذه المؤسسات، غالبا ما يظلون متوقفين عليها ماليا... بالنسبة إلى نقاد الثقافة هؤلاء، تعتبر محاولتهم حركة تقدمية ومختارة معا» (ويست 1990، ص. 94) .

وفقا لذلك ينتقل مشكل «الموقفية» من المثقف التقدمي إلى مهمة مقاومة باستمرار للإجراءات المؤسسية للمشاركة في الاختيار – مثل هذا المثقف عليه أن يفاوض بشكل لا يلين إمكانية أن يكون، باصطلاح سبيفاك، المراوغ «خارجا في الآلة التعليمية». وتصبح المهمة أكثر إلحاحا عندما نعيد النظر في تحذيرات فوكو وسبيفاك حول علاقة المركز الطفيلية بالهامش. فالكولونيالية الجديدة، كما تذكرنا سبيفاك بذلك، تصنع حلفاءها باقتراح حصة من المركز بطريقة ظاهرية جديدة (ليست قطيعة وإنما إزاحة): الدعم المعرفي من أجل قناعة بهامشية حقيقية من قبل نخبة (طموحة) (سبيفاك 1993، ص. 57). يثير تصريح سبيفاك بشكل غير مباشر عددا من الأسئلة المفتوحة: هل يسع ما بعد الكولونيالية أن لا تدرَّس أخلاقيا إلا من داخل المواقع «ما بعد الكولونيالية» على نحو مزعوم؟ هل ينبغي على مثقفي العالم الثالث في أكاديمية العالم الأول حصر دراستهم في ثقافة الاتجاه السائد؟ هل بالإمكان نشر المعارف المهمشة بدون تخليد وضع/ أوضاع الهامشية؟ وأخيرا، ولو بشكل فكه، هل يهمنا المثقفين على كل حال؟

في سياق هذه التساؤلات، من المناسب اعتبار أن أكاديمية العالم الأول، في أعقاب

«انفجار» دراسات الهامشية، متورطة الآن، كما تقول سبيفاك، في تشييد موضوع جديد في الاستقصاء- «العالم الثالث»، و«الهامش» - من أجل مصادقة وإشهاد (1993، ص. 56). وبعيدا عن أن يكون المرء نزيها، يشهد هذا الاستقصاء، بعدة طرائق، على استمرار الاهتمام الغربي بالتصنيف، والتحليل، وإنتاج ما قد ننعته بـ «الثقافة الغرائبية». ولهذه الغاية، يعتمد على المساعي الحميدة الملتبسة للراوية (المثقف) ابن البلد.

في السنوات الأخيرة، تم بشكل قوي طرح مشكل المثقف ابن البلد بوصفه راوية من الأهالي داخل أكاديمية الولايات المتحدة الأميركية عبر تدخل تشكيلة واسعة من «المستعمَرين داخليا» أو جماعات «الأقليات». من بين هؤلاء، كانت جماعات التشيكانو بارزة في التزامها المتصارع مع دور ووظيفة الممثلين المثقفين/ الأكاديميين «الإثنيين». على سبيل المثال، يشي عمل كاتبة مثل آنجي شابران بالقلق بكون المثقف التشيكانو- بالفعل، المشروع الكامل لدراسات التشيكانو- يساعد على نحو غير نقدي في إضفاء طابع أنثربولوجي على الشعب التشيكاني (شابران 1990). وتبلور روزورا شانسيز هذا القلق بالإشارة إلى العلاقة الماكرة بين الحقل المحايد ظاهريا لـ«الدراسات المجالية» والحقل المتحيز إلى حد بعيد لـــــ «السياسة العمومية». مؤكدة أن «مصلحة الدولة في جمع المعلومات تستلزم تأسيس برامج أكاديمية يمكنها أن تشرف على الجمع المنهجي والمركب للمعطيات كما يمكنها أن تؤولها من أجل صناع القرار في هذا المجتمع» (شانسيز 1990، ص. 299) .

بالرغم من أن هؤلاء النقاد يحذرون بشكل ضروري من العمليات السرية للحوكمة داخل الأكاديمية، فغالبا ما تفضي هواجسهم- بقدر هواجس ديرليك وأحمد- إلى عدم ثقة صريحة في النشاط الفكري في ذاته ولذاته. وفي حجاج يسائل فيتيشية السلطة الفكرية، تجزم شابران ثانية، على سبيل المثال، بأولوية التجربة على النظرية. بحيث تلجأ إلى المكانة التنويرية لتاريخ المثقفين ما قبل المؤسساتي في الحقول والعائلة والمصنع، على أساس أنه يتعين علينا أن نتأمل «الطريقة المحدِّدة التي داخلها توجهنا

التجربة لطرح أسئلة نظريةٍ معينةٍ لا يمكن للنظرية وحدها أن تقودنا إلى طرحها» (شابران 1990، ص. 242). وعلى الرغم من منطقه السليم غير القابل للتفنيد، يترك ادعاء شابران سؤالين عالقين. هل التجربة هي الشرط المسبق الصحيح بالنسبة للنظرية؟ وإذا كان الأمر كذلك، هل بوسع المرء إذن أن يتكلم عن شيء خارج مجال تجربته؟ بتعبير آخر، هل بإمكان مثقف أبيض أن يُدرس منفعة فعالة في الجماعات غير البيضاء، أو مثقف متغاير جنسيا في جماعات المثليين الجنسيين، أو منوجهة النظر هذه، مثقف معاصر في الجماعات القروسطية؟ في أقصى درجاتها، تعمل التجربة الأحادية الجانب وذات الامتياز على النظرية- أو مذهب الفعالية على الأكاديمية- على تجريد الشرعية الاجتماعية لكل نشاط فكري تقريبا من أهليتها أو تحريمها.

هكذا، وبينما يصادر ناقد مثل مايك فيدرستون أنشطة المثقفين الأدبيين على أساس أنه «يتعين علينا أن نثير اعتراضا سوسيولوجيا على رخصة المثقف لتأويل اليومي، أو لتوفير دليل على الحياة اليومية للعامة» (فيدرستون 1988، صص. 200-199)، يحتفي إيان تشامبرز بالتعقيد التجريبي للعالم المعاصر لإذابته للمثقف المختال. يقول إيان: «ثمة تشكيل فكري ما آخذ في اكتشاف أنه يفقد إمساكه بالعالم» (تشامبرز 1987، ص. 20) .

هذا الانبعاث لمناهضة النزعة الفكرية داخل التفكير اليساري موجِع عندما نعتبر أن حكومات الجناح اليميني واللوبيات منخرطة أيضا في الاستئصال القاسي للعمل الفكري من الأجندات الوطنية والمتعلقة بالميزانية. وبشكل مؤلم، يبدو أننا ورثنا عالما حيث، كما يبرهن على ذلك جون فرو، يبدو كلا اليسار واليمين متواطئين في اعتراضاتهما على النشاط غير المنفعي. يقول:

تكمن المشكلة، بصورة أعمق، في المكانة التي يمكن أن يشغلها الفكر النقدي في مجتمع رأسمالي، أي في مجتمع يسعى إلى وضع المعرفة مباشرة، بهذه الدرجة أو تلك، في خدمة توليد الربح. فبينما كنا نستطيع، في الماضي، تصور مساحات استثناء لمنطق تراكم رأس المال، أخذت هذه المساحات الأخلاقية والجمالية تتلاشى في مواجهة عقلانية تشميلية.

وأحد المؤشرات الدالة على ذلك يتمثل في الطريقة التي تستخدم بها مفردات اقتصادية، في خطابات كل من اليمين الجديد وأقاربهم من اليسار التكنوقراطي، لتشويه سمعة دراسة الإنسانيات(فرو 1990، ص. 357).

لمذهب المنفعة، كما يشير فرو، مجموعة متنوعة من التجليات الليبرالية والضيقة الأفق. لكن في أي طرف، يوسم هذا المذهب بتبجيل لتصور آثار قابلة للقياس أو مرئية. فضلا عن ذلك، يرى النقاد المنفعيون ذوو التفكير اليساري أن الوضوح وقف على التجربة أو الممارسة، أما النظرية، فإنها تعاني بما أن آثارها غير واضحة مباشرة ولا قابلة للقياس. يبدو التحيز السائد المناهض للفكر داخل اليسار غير منسجم تماما مع إصرار الماركسية القديم على التحالف الضروري بين الفكر والحياة اليومية.

من المفيد هنا تذكر فهم رايموند وليمز للثقافة باعتبارها «طريقة كاملة للحياة» داخلها يتعايش العمل الفني والفكري عبر ارتباط ضروري مع أنشطة اجتماعية أخرى (وليمز 1981، صص. 14-10). إن تسليم وليمز بمحتوى الفكر، أي محتوى نظام اجتماعي معطى يظهر أيضا- مع أنه من مواقف متباعدة تماما في الغالب- ضمن عمل هابرماس وفوكو. مثلا، يرى هابرماس أن الانشقاق بين المجالات المتضادة للمعارف التجريبية على نحو خالص والمعارف المتعالية على نحو خالص تسوي خلافاتها بشكل ثابت تلك الأشكال من الدراية التي هي جوهرية للإنتاج الثقافي للحياة الاجتماعية. هذه المعارف المسوية للخلاف، التي يسمبها بـ«الفوائد المعرفية»، تحيل على عمليات معقدة لتعلم وفهم متبادل تصاحب دائما أنشطة العمل والتفاعل. ويرى بأن المعرفة لا يتعين عليها أن تكون إما «مجرد أداة لتكييف الكائن الحي مع المحيط المتغير ولا أن تكون فعل كائن عقلاني خالص مُبعَد من سياق الحياة قيد التأمل» (هابرماس 1972، ص. 197). يفك هابرماس التمييزات بين المعرفة والمصلحة البشرية من خلال افتراض المعرفة بوصفها أثرا ضروريا للحياة الاجتماعية. ويتخذ فوكو هذه القضية خطوة إضافية بتحويل التركيز من المعرفة إلى سؤال الفكر عينه، للبرهنة بأن كل أشكال النشاط- أشكال الفعل- دائما مُشَكلة، إن لم تكن منتَجة

من قبل أشكال التفكير. إن اهتمام فوكو بصياغة هذا الادعاء تحفزه مقاومة حاسمة لفكرة أن الحياة الاجتماعية إنما هي أكثر واقعية ومن ثمة ذات صلة أكثر من نشاط الفكر:

علينا أن نحرر أنفسنا من تقديس الاجتماعي بوصفه الواقع الوحيد ونتوقف عن النظر إلى أمر جوهري في حياة البشر، مثل الفكر، بحسبانه فضلة زائدة. فالفكر يوجد باستقلالية عن أنساق الخطاب وبنياته. إنه شيء خفي في الغالب، لكنه يُنشط دائما السلوك اليومي. وثمة دائما قليل من الفكر حتى في المؤسسات الأشد غباء (فوكو 1989، ص. 155).

ثمة حدود جدية، كما يقول لنا فوكو، لنقد مذهب الفعالية الأكاديمي الذي يصر على عدم وجاهة كل إنتاج المعرفة. فأريكة المثقف هي بالفعل موقع سياسي أقل توقفا على المصادفة بكثير – ومن الممكن أقل فعالية– من ساحة المعركة الثورية. ومع ذلك، تظل مجالا حاسما للتأثير – مكان منه يمكن تحريك الفكر داخل «مؤسسات غبية» وكذا، كما يؤكد فوكو، اقتراح «عصيان المعارف المعارضة... لآثار السلطات المتمركزة التي تربط بالمؤسسة» (فوكو 1980a، ص 84). وإذا كان للمثقف ما بعد الكولونيالي موهبة سياسية، فهي إذن كامنة، كما برهننا على ذلك، في التزام بتسهيل حوار ديمقراطي بين الأكاديميات الغربية وغير الغربية، وبفعل ذلك، بتفكير في مخرج من العنف الإبستمولوجي للتلاقي الكولونيالي. لكن بصورة متساوية، يأتي هذا الالتزام بواجب تواضع متلفت إليه بشكل نادر. وعلى الرغم من احتجاجات بعض النقاد ما بعد الكولونياليين، فالنظرية ما بعد الكولونيالية تخاطب جمهورا محدودا جدا وثمة دائما، كما يؤكد ديرليك وأحمد، الكثير للسياسة أكثر من النظرية.



# إدوارد سعيد ونقاده

تتحقق المقومات الأساسية للإرث الفكري ما بعد الكولونيالي- الذي قمنا بتغطيته في الفصلين السابقين- ويتم التوسع فيها في كتاب الاستشراق لإدوارد سعيد (1991، الطبعة الأولى سنة 1978). هنا، كما في مكان آخر في عمله الموسع، يفشي سعيد بعلاقة مرتبكة بالماركسية، وبالتخصيص بفهم ما بعد بنيوي ومناهض للإنسانية للتجاور بين السلطة الكولونيالية والمعرفة الغربية، وباعتقاد عميق في الواجبات السياسية والعالمية للمثقف ما بعد الكولونيالي. سيوفر هذا الفصل بعض السياقات من أجل فهم اعتماد هذا الكتاب مرجعا ما بعد كولونيالي كلاسيكيا من خلال الوقوف على وجوه تأثيره الأكاديمي وحدوده النظرية.

## ولوج الاستشراق

بوصفه عموما حافزا ونقطة مرجعية بالنسبة لما بعد الكولونيالية، يمثل كتاب الاستشراق، المرحلة الأولى للنظرية ما بعد الكولونيالية. إذ بدلا من الانهماك في الوضع المتجاذب وجدانيا للآثار ما بعد الكولونيالية- أو فعلا، الانهماك في التاريخ ومحفزات المقاومة المناهضة للكولونيالية- يوجه هذا الكتاب انتباهنا إلى الإنتاج الخطابي والنصي للمعاني الكولونيالية وبشكل ملازم، إلى تدعيم السيطرة السياسية الكولونيالية. ومادام «تحليل الخطاب الكولونيالي» ليس الآن سوى أحد مظاهر ما بعد الكولونيالية، تتجادل قلة من النقاد ما بعد الكولونياليين في أثره القوي على ارتجالات نظرية لاحقة.

على سبيل المثال، احتفت غيتاري سبيفاك مؤخرا بكتاب سعيد بوصفه نصا مؤسسا

أو «مصدرا» اكتسبت «الهامشية» عينها من خلاله مكانة حقل معرفي في الأكاديمية الأنجلو-أميركية. إذ تقول «لقد تحررت دراسة الخطاب الكولونيالي مباشرة بواسطة عمل مثل عمل سعيد... وأينعت داخل حديقة حيث بإمكان الهامشي أن يتكلم ويُتكلم عنه، بل أن يُتكلم من أجله. إنه جزء هام من الحقل المعرفي اليوم» (سبيفاك 1993، ص. 56). كما أن محرري سلسلة ندوات إسكس النافذة حول سوسيولوجيا الأدب قد استحضروا روح الاستعارة المفرطة عند سبيفاك للبرهنة بكون مجهودات سعيد الرائدة قد جعلت على نحو فردي أمور المستعمَرة والإمبراطورية «مرحلة مركزية في النظرية الأنجلو-أميركية الأدبية والثقافية...» (باركر وآخرون. 1994، ص. 1).

فيما تشهد هذه التقارير على قدرة نص سعيد المكثف في الأكاديمية الغربية الميتروبولية، يؤكد آخرون بشكل متلهف على تأثيره في أكاديمية «العالم الثالث». فقد كتبت زكية باثاك، وساسواتي سينغوبتا وشارميلا بوركايستا بحماس عن الوصول التبشيري والمنتظر منذ مدة لـــــالاستشراق إلى داخل حجرة الدراسات الإنجليزية المبعَدة والمبعِدة في جامعة دلهي، مدعيات أن الاستشراق قد علمهن في النهاية كيفية تدريس أدب لم يكن أدبهن الخاص بهن:

لتفكيك النص، وفحص عملية إنتاجه، وتعيين أساطير الإمبريالية التي تبنينه، ولإظهار كيف أن التقابلات التي يستند عليها تولدها الحاجيات السياسية في لحظات معينة في التاريخ، كل ذلك أحيى النص في عالمنا (باثاك وآخرون 1991، ص. 195) .

ثمة مزاج مشابه يشي به تقييم بارتا شاتيرجي لكتاب سعيد في ما يتعلق بأثره على تكوينه الفكري بوصفه مؤرخا «ما بعد كولونيالي. إذ تعيد مقالته إلى الذهن بشكل حنيني قراءة إستلهامية أولى لـــــالاستشراق خلال موسم غير محدد في كالكوتا:

سأتذكر مديدا يوم قرأت كتاب الاستشراق... بالنسبة لي، بوصفي ابن صراع مناهض للكولونيالية ناجح، كان كتابا يتحدث عن أشياء أحسست بأنني كنت أعرفها طوال الوقت إلا أن الحظ لم يسعفني البتة في صياغة اللغة بشكل واضح. ومثل العديد من

الكتب العظيمة بدا لي أن أقول لنفسي للمرة الأولى ما قد أراد المرء دائما قوله (شاتيرجي 1992، ص. 194).

كل واحد من التقارير التي أوردتها، يحاول، بطريقة مختلفة، التسليم بكون كتاب سعيد «حدثا» مرجعيا، وبينما تقيس سبيفاك ومحررو سلسلة ندوات إسكس أصالته في ما يتعلق بأثره العمومي والمعرفي، يدعونا شاتيرجي إلى المشاركة بشكل مفوض في الرعشة الفكرية لمواجهة خصوصية بين قارئ غير مطلع ونص عظيم. باتخاذها معا، تشهد هذه الإطراءات بشكل حاسم على تأثير الاستشراق الثوري على التكوينات الفكرية، والبنيات والحيوات، في كل من الغرب وغير الغرب ما بعد الكولونيالي. ثمة، بالطبع، جمهرة نقاد آخرين أكثر استياء ظلوا غير منفتحين على سحر هذا الكتاب، معلنين ارتيابهم من مكانته الاستثنائية وتفوقه. مع ذلك، وكما يسأل تيم برينان سعيدا عن منتقصيه: «لماذا... كان الاستشراق... الذي غير اتجاه البحث العلمي في العديد من الحقول المعرفية، ووجد قراء بعدد من اللغات، وانسل إلى الهوامش الأشد بعدا عن الاحتمال، وأوحى بفيلم قصير؟» (برينان 1992، ص. 78). قبل الانكباب على هذه الأسئلة مباشرة، يمكن الخلوص بإيجاز إلى بعض من ثيمات هذا المجلد وانشغالاته.

يعتبر الاستشراق الكتاب الأول من ثلاثية مكرسة لاكتشاف العلاقة غير المتوازنة تاريخيا بين العالم الإسلامي، والشرق الأوسط، و«الشرق» من جهة، وعالم الإمبريالية الأوروبي والأميركي من جهة أخرى. وبينما يركز كتاب الاستشراق على الحقل المدروس جيدا للإمبريالية البريطانية والفرنسية في القرن التاسع عشر، يضع الكتابان اللاحقان في هذه السلسلة، القضية الفلسطينية1979) )، وتغطية الإسلام(1981)، في الصدارة الإمبريالية المحجوبة أو الكامنة التي تشي بالعلاقة بين الصهيونية وفلسطين والعلاقة بين الولايات المتحدة والعالم الإسلامي.

يدعي نقاد سعيد أن هذه الكتب غير لافتة للنظر بواقع انتباهها إلى عنف الإمبريالية. إذ بقدر ما تنخرط في نقد موسع للإجراءات الإمبريالية، لا تعدو أن تكون

نسخا أكثر تحيينا لتراث موطَّد لسجال مناهض للكولونيالية بما هو سجال «قديم على نحو افتراضي مثل الكولونيالية نفسها» كما يكتب أحمد. (أحمد 1992، ص. 174). لقد صادفنا من قبل بعض النسخ المبكرة والأكثر إثارة للجدل على نحو هام لهذا التراث عند غاندي وفانون. وبالتالي، ما المساهمة الخاصة لكتاب الاستشراق وكذا نتائجه على لازمة أسلافه الجريئة وذات السيطرة المعاكسة؟ كيف تشخص كتب سعيد الإرادة الغربية للسلطة بشكل مختلف؟ بدءا، قد نقول إن سلسلة الاستشراق في كليتها تطور فهما وحيدا للإمبريالية/ الكولونيالية بوصفه موقفا إبستمولوجيا وثقافيا يصاحب العادة الغريبة للهيمنة و، متى كان ممكنا، التحكم في أقاليم بعيدة. يكتب سعيد في كتابه المتأخر الثقافة والإمبريالية قائلا:

لا الإمبريالية ولا الكولونيالية مجرد فعل تراكم واكتساب. فكلتاهما تدعمه وربما حتى تسيره تشكلات أيديولوجية مؤثرة تشمل تصورات بكون بعض الأقاليم والشعوب تتطلب وتلتمس الهيمنة، وكذا أشكال معرفة تنتسب إلى تلك الهيمنة (سعيد 1993، ص. 8).

إن الاستشراق أول كتاب يزيلفيه سعيد بشكل لا يلين الأقنعة الأيديولوجية للإمبريالية. وفي هذا الصدد، تلازم مساهمته الخاصة في حقل البحث العلمي المناهض للكولونيالية عرضه المجتهد، وإن كان إلى حد ما مبالغا فيه، للعلاقة المتبادلة بين المعرفة الكولونيالية والسلطة الكولونيالية. كما أنه يقترح بأن «الاستشراق»- أو مشروع تدريس الشرق، والكتابة حوله، والبحث فيه- قد كان دائما مصاحبة معرفية جوهرية ودافعا للمغامرات الإمبريالية لأوروبا في «الشرق» المفترض. وفقا لذلك، يدعي أن «الأسلوب الغربي من أجل الهيمنة على الشرق، وإعادة بنينته، وفرض السلطة عليه» إلى حد استثنائي (سعيد [1978]1991، ص. 3) لا ينفصم عن الأسلوب الغربي بطريقة غريبة لدراسة الشرق والتفكير فيه. بتعبير آخر، يوحي جوابه عن الطريقة التي تم بها الفوز بالشرق بأن نعيد النظر في بعض الطرائق التي فيها عُرف الشرق.

لتقييم النجاح الاستثنائي لكتاب الاستشراق بشكل صحيح، ينبغي العودة إلى مشهد صدروه سنة 1978. فكما يصر سعيد في مجموعة مقالاته الموسومة ب العالم والنص والناقد، ينبغي أن يتم تقدير الكتب في ما يتعلق بتفصيلها الدقيق أو مضمراتها ضمن واجبات العالم الاجتماعية والسياسية الذي أُنتجت فيه. يكتب قائلا: «إن موقفي هو أن النصوص عالمية، بالدرجة التي عليها الأحداث، وحتى عندما يبدو أنها تنكره، تشكل مع ذلك جزءا من العالم الاجتماعي، والحياة البشرية، وبطبيعة الحال اللحظات التاريخية التي تتموقع فيها وتُتأول» (سعيد 1983، ص. 4). في أعماله اللاحقة مثل الثقافة والإمبريالية، يطور سعيد موقفه إلى مدى أبعد للبرهنة بأنه مادامت كل النصوص «عالمية»، فالنصوص العظيمة أو «الروائع» تشفر الضغوط الأكبر للعالم الذي حولها وانشغالاته. وتكشف بنجاح وتشكل البنيات السائدة للموقف والمرجع وبالقيام ذلك، تدل على ممكنات هذه البنيات وحدودها.

يصيغ رايموند وليمز نفس الفكرة في تمييزه المفيد جدا بين النصوص «الدالة» والنصوص «الشرطية». وحيث إن الأولى تدل ببساطة على ما هو آخذ في الحدوث في العالم، فإن الثانية، كما يرى وليمز، تومئ إلى منظور راديكالي أو حافز غير متيسر لا اجتماعيا ولا سياسيا، ولا هو، من وجهة النظر هذه، مسموح به تماما داخل النظام الاجتماعي السائد. هكذا، إن النصوص «الشرطية» دائما «تحاول رفع بعض الضغوط، وتدفع إلى الخلف بعض الحدود؛ وفي الوقت نفسه، داخل إنتاج ممتد تماما، حاملة ثقلا كاملا للضغوط والحدود، التي فيها لا يسع الأشكال البسيطة، والمحتويات البسيطة، لمجرد توالد أيديولوجي أن تحققه» (وليمز 1986، ص. 16). إلى أي حد يمكن تطبيق معايير سعيد ووليمز على الاستشراق؟ هل بالإمكان، أو حتى من الملائم، التفكير فيه بوصفه نصا «شرطيا» على نحو جذري؟

لقد استحضر منتقصو سعيد ضمنا منطق تمييز وليمز بين النصوص «الدالة» والنصوص «الشرطية» للتأكيد على أن الاستشراق أعراضي بشكل تام، وحتى بشكل

ممل، ودال على ما كان يقع في الأكاديمية الأنجلو-أميركية في أواخر سبعينيات القرن العشرين وأوائل الثمانينيات منه. أكد هؤلاء النقاد أن العالم الأكاديمي لكتاب سعيد كان لا يزال يستعيد عافيته من أحداث 1968 العنيفة. هذا التاريخ، كما هو معروف جيدا الآن، يحتفي بحوادث ثورة طوباوية اكتسحت أوروبا، بحشدها العمال والطلبة في هجوم موحد وغير مسبوق على المؤسسات التعليمية السلطوية والدولة الرأسمالية. وبالطبع، وصلت دمدمة هذا الهيجان إلى حد مثير للحزن في شوارع باريس- في جزء منه بفعل الخاصية المضطربة للهجوم نفسه، وفي جزء منه بفعل خيانة الحركة من قبل الزعماء الستالينيين. وتسببت إخفاقات 1968 لحظة يقظتها في إعادة نظر جاد ومتحرر من الوهم في النظرية الماركسية وإغفالاتها. وقد تم توضيح إعادة النظر هذا، وإلى حد ما، كما رأيناه في الفصل السابق، عبر ما بعد البنيوية- مشروع نظري اكتسب بروزا أكاديميا في الفترة التي مهدت السبيل مباشرة لصدور الاستشراق.

اختلفت قلة من النقاد حول الاستمراريات بين النظرية ما بعد البنيوية والاستشراق. إذ بينما حاول البعض وعلى نحو متعاطف أرخنة مدى دين سعيد لأسلافه التنظيريين، والانطلاق منهم، اختار آخرون أن يعيبوا عليه ما بعد البنيوية. هكذا، بالنسبة لنقاد مثل إعجاز أحمد، تورطت ما بعد البنيوية وورثتها بدون عذر في انهيار التفكير الماركسي. يؤكد أحمد أن المحتوى الرَّجعي للنظرية ما بعد البنيوية مثبَّتة عندما نعتبر أن الصعوده المنحرف للهيمنة قد صاحبه بروز حكومات الجناح اليميني وحركات في كل مكان من العالم الأنجلو- أميركي. هكذا، يقال إن الريغانية [نسبة إلى ريغان]، والتاتشرية، وهزيمة الديمقراطية الاجتماعية في ألمانيا واسكندنافيا، والرِّجعية المحافظة في فرنسا قد وفرت ستارة خلفية مميزة للوضع السيئ النظري للأكاديمية الأنجلو- أميركية في أواخر سبعينيات القرن العشرين. يرى أحمد أيضا أنه في غياب أي فكر «يساري» جاد أو مشروع، اتخذ جل مثقفي هذه الحقبة الرَّجعية ملجأ في أشكال رمزيةورخوة للنزعة الإيكولوجية و«العالمثالثية». يقول:

تمثل الوضع المميز لهذا المثقف الجديد في كون هذا الأخير سوف يحرز على شرعية في

اليسار بالإحالة بحماس على العالم الثالث، وكوبا، والتحرر الوطني، وما إلى ذلك، لكن سوف يكون أيضا مناهضا للشيوعية صراحة وازدراء؛ وسوف لن ينتسب في الغالب بما يكفي إلى ذاك التراث الآخر الذي كان قد انحدر أيضا من الماركسية الكلاسيكية، أعني الديمقراطية الاجتماعية، ولا منتسبا بأي درجة إلى أي حركة عمالية كيفما كانت، فحسب، وإنما سوف يستحضر موقفا مناهضا للبورجوازية باسم نزعات مناهضة لإنسانيات رَجعية بجلاء، نزعات معلنة في التراث النيتشوي ومنتشرة الآن تحت توقيع النزعة المناهضة للتجريبية، والنزعة المناهضة للتاريخانية، والبنيوية وما بعد البنيوية... (أحمد 1992، ص. 192).

في هذه الحالة، يتعين على الهدف السجالي لأحمد توفير سياق لـــــالاستشراق. لدرجة أنه يعتقد أن أواخر سبعينيات القرن العشرين كانت مناهضة للماركسية بشكل مضلل، وما بعد بنيوية بشكل فاسد ومدعمة للبيئة بشكل وجداني وعالمثالثية، كما يعتقد كذلك أن كتاب سعيد إنما هو بشكل تام- وبكل معنى كلمة رايموند وليمز- «دالا» على هذا المزاج. ثمة مادة كبيرة في اعتراضات أحمد المحددة على الاستشراق، بيد أن هناك أيضا سببا للبرهنة بأنه في تقريره للتفصيل الدقيق لهذا الكتاب، قليلا ما يعلن عن احتجاجه. ولئن استعرض نص سعيد جميع قيود وإكراهات علاقته الدقيقة تاريخيا بالماركسية، وما بعد البنيوية والعالم الثالث، إلا أنه أيضا قادر على صد هذه الحدود الشكلية والبنائية بطرائق «شرطية» بشكل ممتع.

دعونا ننكب على مسألة الماركسية. فمنذ كتابة الاستشراق، كان سعيد منتقدا بشكل ثابت للقصور الإبستمولوجي والأنطولوجي للنظرية الماركسية. وقد وشى باعتراضاته في هذا الصدد رفضُ تعديل أفعال دقيقة في النقد أو السياسة في الأول عبر علامات مثل «الماركسية» أو «الليبرالية». فالنقد، كما يكتب، إنما هو أشبه بنفسه «في ارتيابه من المفاهيم التشميلية، وفي امتعاضه من المواضيع المشيئة، وفي نفاذ صبره مع النقابات، والمصالح الخاصة، والإقطاعيات المستعمَرة، والعادات الذهنية الأورثذكسية» (سعيد 1983، ص. 29). يؤيد تقرير سعيد للنشاط النقدي/ السياسي

حركة بعيدا عن أنساق المعرفة المصممة نحو أحداث متنافرة أو أفعال المعرفة. هذا، بطبيعة الحال، مشابه جدا لتقرير ليوتار- وإلى حد ما، تقرير فوكو- إنكار لأي مثقف أو الاشتراك الأخلاقي في المجموع. وبالفعل، ليس هناك من شك في كون اعتراضات سعيد العامة على الأورثدكسية الماركسية يتوسطها تاريخيا الشك ما بعد البنيوي وما بعد الحداثي باتجاه كونية وتشميلية «السرديات الكبرى». في الوقت نفسه، وبعكس فوكو وليوتار، فإن تخلصه الدقيق من سحر الماركسية لا تتسبب فيه تجارب 1968، التي، كما يقول تيري إيغلتون، أنتجت ردة فعل عنيفة ضد «كل أشكال النظرية السياسية والتنظيم التي سعت إلى تحليل، والتأثير في بنيات المجتمع برمته. لأن هذه السياسة هي التي بدت بدقة أنها فشلت» (إيغلتون 1983، ص. 142). بالنسبة لسعيد، بشكل مختلف إلى حد ما، ينشأ الفشل الجذري للمقولات الماركسية من إدراكه عدم قدرتها على التكيف مع الحاجيات السياسية الخاصة وتجارب العالم المستعمَر. وكما يقول بالإحالة على التجربة الفلسطينية، «لم يبد تطوير ماركسية تنظيرية في العالم العربي أنه يستجيب بشكل ملائم لتحديات الإمبريالية، ولتشكيل نخبة وطنية، وإخفاق الثورة الوطنية» (سبرينكر 1992، ص. 261). في الاستشراق، يقيم الدليل على القصور الثقافي للنظرية الماركسية بلفت الانتباه إلى جهل ماركس نفسه بالعالم خارج أوروبا.

يدافع ماركس، كما هو معروف، عن نشوء وانتشار مجتمع رأسمالي أوروبي أو بورجوازي بوصفه شرطا كونيا مسبقا للثورة الاجتماعية. في هذا السياق، يحدد الكولونيالية الأوروبية كمشروع تاريخي يسهل عولمة نمط الإنتاج الرأسمالي ومن ثمة، هدم الأشكال المتخلفة أو ما قبل الرأسمالية لتنظيم اجتماعي. إذ في العديد من كتابات ماركس، وعلى وجه التخصيص تحليلاته الصحفية سنة 1853، للحكم البريطاني في الهند، ثمة، إذن، ربط ضمني بين الدور المتقدم لرأس المال والدور المتقدم للكولونيالية. وكما كتب، «يتعين على إنجلترا أن تؤدي دورا مزدوجا في الهند: واحد تدميري، والآخر مجدد – إلغاء المجتمع الآسيويووضع الأسس المادية لمجتمع غربي في آسيا» (ماركس 1973، ص. 320؛ نقلا عن سعيد 1978] 1991]، ص. 154). يرد

سعيد على هذا الإعلان بالبرهنة على كون الأطروحة الماركسية حول الثورة السوسيو-اقتصادية معيبة أساسا وأخلاقيا من منظور العالم المستعمَر- أولا، لأن نسختها للتقدم تكرر بشكل مبتذل افتراضات القرن التاسع عشر للتفاوت الجوهري بين الشرق والغرب؛ وثانيا، لأنها تنظر إلى «الشرق» المستعمَر ببساطة بوصفه صورة تجريدية لنظرية بدلا من كتلة وجودية لأفراد يعانون. وأخيرا، فإنها غير ملائمة باعتبار أن ماركس يتبع منطقا ماكرا، منطق المهمة الكولونيالية التحضرية بالتسليم بأوروبا بوصفها سردية كبرى فائقة الواقعية، ما سيعلن عن خلاص آسيا الفقيرة. هكذا، وحتى الاشتراكية، كما يكتب فانون، تصبح «جزءا من مغامرة استثنائية للروح الأوروبية» (فانون 1990، ص. 253). أو للتعبير عن ذلك بشكل مختلف، تصبح الكولونيالية مقتضى عمليا وتنظيريا من أجل تحقيق رؤية ماركس التحررية.

يصل نقد سعيد للنظرية الماركسية إلى غاية ما بعد بنيوية إلى درجة أنه يشرح، مرة أخرى، التواطؤ الوارد دوما للمعارف الغربية مع المصالح الفعالة للسلطة الغربية. ومع ذلك، إن الثوابت الجغرافية والثقافية بالنسبة ل «البرهنة» ما بعد البنيوية عند سعيد، كما برهنتُ، مختلفة جذريا عن تلك الثوابت التي ينشرها فوكو وديريدا في نقدهما التعديلي للإبستمولوجيا الغربية والسيطرة الثقافية. إذ بينما يتجاوز هذان الشخصان البارزان ما بعد البنيويين الحدود المفاهيمية للغرب من داخل الثقافة الغربية، نجدهما، كما يكتب هومي بابا، متمركزين حول العرق بشكل علني وواع بذاته في رفضهما للدفع بهذه الحدود «إلى المحيط الكولونيالي؛ إلى ذلك الحد حيث يجب على الغرب أن يواجه صورة ذاته المزاحة وغير المتمركزة بشكل غريب 'في لزوم مزدوج'، في الوقت ذاته مهمة تحضرية وقوة إخضاعية عنيفة» (بابا 1986، ص. 148). هكذا، وفيما يُفَصل ديريدا بشكل رائع ألوان القصور والتضليل والحذف الداخلية لما يسميه بنسق «الميتافيزيقا الغربية»، يهمل بما يكفي التنظير لتلك العوامل الخارجية أو الآخرين المتحضرين التي تجعل هذا النسق «غربيا» على نحو غير قابل للتحويل. لذلك أيضا، يظل الانتباه الدقيق عند فوكو للبنية الخطابية ونظام الحضارة الغربية قصير التبصر بخصوص العالم غير الأوروبي.

في هذا السياق، ينبغي قراءة الاستشراق باعتباره محاولة لتوسيع الأرضية الجغرافية والتاريخية بالنسبة للاستياء ما بعد البنيوي من الإبستمولوجيا الغربية. إذ يرى أنه لفهم تام لبروز الغرب بوصفه بنية ونسقا، علينا أيضا الاعتراف بكون الشرق المستعمَر قد «ساعد على تحديد أوروبا باعتبارها صورته، وفكرته، وشخصيته، وتجربته المقابلة» (سعيد 1978 [1991]، ص. 2). هكذا، تُعَدُّ متابعة سعيد النقدية لماركس من شوارع باريس إلى داخل آسيا عَرَضا دالا على الطريقة التي داخلها، وهنا نستشهد بهومي بابا مرة أخرى: مكتبة سُر مَن قرأ

يحول بشكل درامي مكان النظرية المعاصرة من الضفة اليسارية إلى الضفة الغربية وما وراء ذلك، عبر تأمل عميق في أساطير السلطة والمعرفة الغربيتين اللتين تحبسان المستعمَرين والمحرومين في نصف عمر سوء التمثيل والهجرة (بابا 1986، ص. 149).

ختاما، قد نزيف مشروع سعيد إن عزونا ببساطة نقده للماركسية إلى تقيده الأعمى بما بعد البنيوية. لأن اعتراضاته، كما رأينا، على الماركسية مشابهة جوهريا لاعتراضاته على ما بعد البنيوية. كلتاهما تدوران حول الإحساس بكون هاتين النظريتين المتعاديتين بشكل متبادل من نواح أخرى إنما هما في الواقع متحدتان في ميلهما نحو تمركزية عرق معطوبة. بقول هذا، ينبغي علينا أيضا الاعتراف بأن سعيد، كما يشير نقاده، غير متقبل بشكل ضعيف لمنجز وقيمة النظريات والمعارف التي يختارها للنقد. فهو يميل إلى الاستخفاف بدينه الفكري لأسلافه ما بعد البنيويينوربما بشكل أخطر، يخفق في المشاركة في المساهمة الهائلة للماركسية في «العالم الثالث». ذلك أن الماركسية، رغم اعتراض سعيد، ليست متواطئة مع الإمبريالية بقدر ما هي بيان للتواطؤ الضروري للرأسمالية والكولونيالية. إن ما تبلغه نظريا هو مجموعة من المقولات التي يمكن أن نشتغل بها، وعبرها قد نفهم ذواتنا- ومضمرنا في تاريخ الإمبريالية الرأسمالية/ الأوروبية- بشكل مختلف (أنظر شاكربارتي 1993، صص. 3-421). فضلا عن ذلك، وكما تبرهن غياتري سبيفاك على نحو متكرر، من المخول والمفيد بعمق إعادة

التفكير في العلاقة الراهنة بين العالمين «الثالث» و«الأول» عبر التقارير الماركسية لعولمة رأس المال والتقسيم العالمي للعمل. وكما ترى، يعتمد الفكر الماركسي على:

إمكانية أن يقترح على العامل أنه ينتج رأس المال لأن العامل، وعاء سلطة العمل، مصدر القيمة. وللسبب نفسه من الممكن أن يقترح على المسمى «العالم الثالث» أنه ينتج الثروة وإمكانية التمثيل الذاتي الثقافي لـــــ «العالم الأول» (سبيفاك 1990، ص. 96).

بتعبير أخر، بالإمكان الوصول إلى خلاصات الاستشراق لسعيد بدون فضح زيف، بالضرورة، المشروع الكلي للإبستمولوجيا الماركسية. وإذن مرة أخرى، بإدراك مؤخر فقط، وفقط بعد الاستشراق، تمكن الباحثون ما بعد الكولونياليين والمنظرون من تصور تواطؤ مستحيل ظاهريا لمذهب الشك ما بعد البنيوي مع التاريخانية الماركسية.

## إعادة التفكير في الخطاب الكولونيالي

برهنت بأن الاستشراق، والقضية الفلسطينية وتغطية الإسلام، توسع تقرير فوكو البارديغمي للتحالف بين السلطة والمعرفة مع الشروط الكولونيالية. فكما رأينا، يستكشف فوكو تجاور السلطة والمعرفة بهدف تفسير الطرائق التي تحول فيها المعرفةُ السلطة، مغيرة إياها من جهاز متراص ومتراكم داخل الدولة إلى قوة شبيهة بشبكة مثبتة ومتمفصلة عبر التبادلات اليومية لـ «معرفة كيف» أو معلومات تنشط الحياة الاجتماعية. وفقا لذلك، وكما كتب سنيجا غنيو، إن السلطة «يعاد إنتاجها في شبكات خطابية عند كل نقطة حيث «يعرف» أحد ما أنه يُعلِّم شخصا لا يعرف» (غنيو 1990، ص. 22). وبينما يستمع سعيد باهتمام إلى بيان السلطة النافذ عند فوكو، يبدو في النهاية مهتما بأسئلة المعرفة أو- بشكل أخص- باستكشاف وانتقاد الشروط التي تحتها قد يتم تحويل المعرفة وإفسادها عبر عدوى السلطة. هنا يبدو سعيد مستحضرا المثل الفوضوي بكون السلطة تُفسِد بالبرهنة بأن السلطة مُفسِدة خصوصا عندما تتصل بالمعرفة. هذا هو، كما يقول لنا، الدرس الذي يجب تعلمه من الاستشراق:

إذا كان لهذا الكتاب من فائدة مستقبلية، فسيكون... تحذيرا: بأن أنساق الفكر مثل الاستشراق، وخطابات السلطة، والتخييلات الأيديولوجية- الأغلال الفكرية المزيفة- كل ذلك يصاغ، ويطَبق ويُحرَس بسهولة كبيرة... إذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى، فذلك في كونها مذكرة بالانحطاط المغري للمعرفة، لأي معرفة، في أي مكان، وفي أي زمان. الآن وربما أكثر من قبل (سعيد 1978] 1991]، ص. 328) .

يصوغ انشغال سعيد بالأثر المؤذي للسلطة على المعرفة قناعته بكون النشاط الفكري والثقافي يحسن، وينبغي له أن يحسن العالم الاجتماعي الذي يؤدى فيه. وسعيد لا يتحاشى «العالمية» أو النسيج السياسي للمعارف الإنسانية في أي مكان. ذلك أن مقدمته لـــــالاستشراق تجهد لرفض التمييز بين المعرفة «الخالصة» والمعرفة «السياسية» على أساس أنه ليس بوسع أي باحث يحترم ذاته أو أي كاتب أن يتنصلا أخلاقيا من تورطهما في واقع ظروفهما. هكذا، إن المعرفة أشبه بنفسها عندما تأخذ على عاتقها معاكسة ومعارضة التوزيع المتفاوت للسلطة في «العالم». إنها، كما يكتب سعيد، تقيم في ذلك الفضاء المحتمل داخل مجتمع مدني، وتعمل لصالح تلك الأفعال البديلة والنوايا البديلة التي يعتبر تقدمها واجبا إنسانيا وفكريا جوهريا» (سعيد 1983،ص. 30). علاوة على ذلك، إن المعرفة أقل شبها بنفسها عندما تصبح ممأسسة وتشرع في التعاون مع مصالح النخبة المهيمنة أو الحاكمة.

يعتبر سعيد الاستشراق مثالا باراديغميا للمعرفة الممأسسة أو «المنحطة» التي يجب أن تقابَل من خلال معرفة مضادة غريمة أو معارضة. وتحليله لهذا الحقل ينبني على ثلاثة «معان» خصوصية إلى حد ما «للاستشراق» التي يوفرها في مستهل كتابه. أولا، يستحضر سعيد الفهم التقليدي لـ «الاستشراق» بوصفه حقل تخصص أو متابعة أكاديمية للشرق. فـــــ «الاستشرق» بالتدقيق يميز الجهود الرائدة للباحثين والمتحمسين للثقافات الشرقية للقرن الثامن عشر- من أمثال وليم جونز، وهنري ت. كوليبروكوتشارلز ولكينز- الذين تولوا الترجمات الأولى لنصوص مثل باغافاد جيتا، وشاكونتالا وأجزاء من يوبانيشاد. لكنه يبدو أكثر تحررا في نظرته بكون «الاستشراق»

يشمل أنشطة أي أكاديمي غربي مهنى- المؤرخ، والسوسيولوجي، والأنثربولوجي، الخبير بالدراسات الميدانية أو الفيلولوجي- المنخرط الآن أو في وقت سابق في دراسة، أو في بحث أو تلقين «الشرق». ثانيا، يترك التخوم المعرفية للتراث الاستشراقي ليبرهن، بشكل موسع إلى حد ما، بكون الاستشراق يحيل أيضا على أي، وكل، مناسبة سواء تخيل فيها غربيٌّ ما أو كتب عن العالم غير الغربي. بذلك، يصير الاستشراق مزاجا متخيلا أو أسلوب فكر يغطي تقريبا ألفي سنة من الوعي الغربي حول المشرق. بهذا الاستنتاج، يعاد تعميد كل من هوميروس وإسخيلوس ودانتي بوصفهم مستشرقين. ثالثا، ينقل سعيد في النهاية فهمه الرئيسي لـ «الاستشراق» بوصفه نسقا هائلا أو شبكة تناصية لقواعد وإجراءات تنظم أي شيء يمكن التفكير فيه، أو كتابته، أو تخيله عن الشرق. الواضح أن هذا التوصيف الثالث يصنف المعنيين الأول والثاني لـــــ «الاستشراق». كما يعين الظرف التاريخي الذي فيه أي محاولة غربية لـ «معرفة» أو لانخراط بشكل مباشر بالعالم غير الغربي يتوسطها، كما يرى جميس كليفورد، ميل إلى صياغة ثنائية العلاقة بين «الغرب» و«الشرق» داخل تقابل نحن- هم، وبعد ذلك، لـإضفاء طابع جوهريعلى «الآخر» المحصَّل؛ بمعنى، للتعبير بطريقة عمومية عن «الخاصية» و«الذهن» الشرقيين وما إلى ذلك (كليفورد 1988، ص. 258) .

في الواقع، ينقل التوصيف الأخير لسعيد فهم الاستشراق بوصفه خطابا- بالمعنى الفوكوي للكلمة. تخبرنا النظرية السوسيو-لسانية أن الخطابات، أو التشكلات الخطابية، مرتبطة دائما بممارسة السلطة. إنها أنماط تلفظ أو أنساق معنى يُكون كلتاهما، ويتعهدهما دوامُ الأنساق الاجتماعية المهيمنة. في كل مجتمع، كما يكتب فوكو، «يكون إنتاج الخطاب في الآن معا مراقبا، ومنتقى، ومنظما ومعادا توزيعه من قبل عدد من الإجراءات التي يتجلى دورها في صد أخطاره، وفي كسب السيطرة على أحداثه المحتملة، وفي تجنب ماديته المملة والمرعبة» (فوكو 1987، ص. 52). إن الخطابات، في الواقع، أنساق معرفية منظمة تراقب وتعين كلا مننمط ووسيلة التمثيل في مجتمع معطى. وفق ذلك، تعتبر الخطابات الاستشراقية/ الكولونيالية نموذج نشاط خطابي متى ادعت الحق في النطق بلسان الشرق الأصم والعديم الفهم وبفعل ذلك، تمثله بلا

هوادة بوصفه صورة سلبية، وتحت-أرضية أو بوصفه «آخر» مُفتقرا إلى العقلانية الغربية. بتعبير آخر، يصير الاستشراق خطابا عند الدرجة التي يشرع فيها بشكل منظم في إنتاج صور نمطية عن الشرقيين والشرق، مثل الحرارة والغبار، والأسواق المزدحمة، والإرهابي، والمومس، والمستبد الآسيوي، وابن البلد البسيط، والشرق الصوفي. هذه الصور النمطية، كما يخبرنا سعيد، تؤكد ضرورة ومرغوبية الحكومة الكولونيالية من خلال تقوية بشكل لا نهائي للتفوق الموقعي للغرب على الدونية الموقعية للشرق. وبتعبير سعيد، إن ما تنقله هذه الصور النمطية هي الصورة الثابتة لـ «عرق خاضع» يهيمن عليه عرق يعرفهم، ويعرف ما هو خير لهم أكثر مما يمكن أن يعرفوه عن أنفسهم» (سعيد 1978 [1991]، ص. 35) .

كان مشروع سعيد نموذجيا في احتجاجه على العنف التمثيلي للخطاب الكولونيالي وبالفعل، في التزامه بالمهمة الشاقة للوعي الناشئ في الأكاديمية الغربية. في الوقت نفسه، غالبا ما يعتبر الاستشراق ساذجا نظريا في إلحاحه بكون الصورة النمطية الاستشراقية تستلزم وتؤكد بشكل ثابت خطابا إمبرياليا تشميليا وموحدا. وفقا لذلك، تعيد تشكيلة عريضة من النقاد المتأخرين النظر في الاستشراق للبرهنة بكون الصور النمطية الثقافية متجاذبة وجدانيا ودينامية إلى حد بعيد أكثر مما يسمح به تحليل سعيد. يرى هومي بابا، بشكل خاص، أن الصورة النمطية الإمبريالية السلبية مقولة غير قارة تسم الحد المفاهيمي للحضور الكولونيالي والهوية. إنها تهديدية بشكل أساسي بوصفها المبعَد أو «الآخر» التحت-أرضي للذات الأوروبية، وبقدر ما تجسد الطرد المتناقض للوهم الكولونيالي والرهاب، تحقق موقعا ممزقا للمتعة والقلق بشكل محتمل. يقول بابا:

ليس التنميط إنشاء صورة زائفة تصير كبش فداء للممارسات التمييزية فحسب. إنه أكثر بكثيرٍ نص متجاذب وجدانيا للإسقاط والاستدماج، والاستراتيجيات الاستعارية والكنائية، والإزاحة، والذنب، والعدوانية؛ وتقنيع وفصم المعارف «الرسمية» والوهمية... (بابا 1986، ص. 169) .

إن ادعاءات بابا المُبلَّغة على نحو تحليلي نفسي حول البنية الغامضة والانفجارية للصورة النمطية الكولونيالية يكملها وعي نقدي متنام حول الاستعمالات الجذرية تاريخيا للاستشراق- كلاهما داخل الغرب وداخل غير الغرب المستعمَر. ويرى باحثون من أمثال ريتشرد فوكس وبارثا تشاتيرجي أن الحركات الوطنية المناهضة للكولونيالية تعتمد بشكل منتظم على الصور النمطية الاستشراقية الإيجابية لتحديد هوية ثقافية أصلية في تقابل مع الحضارة الغربية. يرى فوكس أن المقاومة الغاندية الثقافية «اعتمدت» نموذجيا «على الصورة الاستشراقية للهند بوصفها روحية، وإجماعية، ومشتركة على نحو ملازم» (فوكس 1992، ص. 151). على نحو متماثل، رد وطنيو الهند المتحمسون على الصور النمطية القدحية حول الطبقة المنغلقة المهيمن عليها، والبنية الغيبية الاستبدادية والبطريركية بقوة وحماسة إصلاحية. هكذا، كان الخطاب الاستشراقي متيسرا استراتيجيا ليس للإمبراطورية وحسب، وإنما أيضا لخصومه. فضلا عن ذلك، كانت الصور النمطية الإيجابية المرتبطة بهذا الخطاب أداتية في تشكيل «الشرق» بما هو بديل طوباوي لأوروبا. وقد استحضر عدد لا يحصى من الباحثين، والسجاليين، والروحانيين، والرحالات، والجوالين مثاليات الهند لنقد- بروح هند سواراج لغاندي- الرأسمالية العدوانية والنزعة الإقليمية للغرب الحديث. وكما يبرهن نقاد من أمثال دنيس بورتر وبارميندر كاورباكشي، إن التراث المنشق جذريا والتحت-أرضي للأدب المثلي الجنسي للقرن التاسع عشر قد كسب الكثير من دعمه من غيرية الشرق المتحررة (أنظر بورتر 1983؛ باكاشي 1990). إذ تصور كتاب من أمثال إي. إم. فورستر وإدوارد كاربنتر، من بين آخرين، وكتبوا، وفكروا واكتشفوا الشرق، على نحو تنميطي، بوصفه إجراء وقائيا ضد القمع السياسي والشخصي لأوروبا الإمبريالية.

إذا كان الاستشراق نصا محدودا، فهو من ثمة كذلك في الأصل لكونه يفشل في تكييف إمكانية الاختلاف داخل الخطاب الشرقي. وأحيانا، في عزمه العنيد بكون الاستشراق قد أخرس التعارض، يخرس سعيد، بشكل ساخر، التعارض. لذلك أيضا يهزم منطق مساواتيه الفكرية من خلال إنتاج وتوكيد صورة نمطية معكوسة:

الغربي العنصري. بعد الاستشراق، لا تصير مهمتنا هي إيضاح التجاذب الوجداني للصورة النمطية الشرقية فحسب، وإنما أيضا- وبشكل حاسم- رفض متع صورة نمطية غربية. قد نشرع في رؤية شكل وإمكانية هذا الرفض بالعودة إلى الأرشيف الاستشراقي كيما نستمع باهتمام أكبر للمستشرقين أنفسهم. مثلا، كيف ينبغي لنا الرد على وليم جونز، المستشرق بامتياز، عندما يشرع في التحدث بشكل لاذع عن التعصب الثقافي غير المتحضر لأوروبا؟

لم يسمع بعض الناس قط عن الكتابات الآسيوية، ولن يقتنع آخرون بوجود شيء ذي قيمة فيها؛ يدعي بعض أنه مشغول، وبعض آخركسول بحق؛ بعض يمقت الفرس، لأنهم يؤمنون بمحمد، وبعض آخر يحتقر لغتهم، لأنه لا يفهمها: نحب جميعا أن نعتذر ، أو نتكتم عن جهلنا، ونادرا ما نكون مستعدين للسماح بأي تفوق بعيدا عن حدود إنجازاتنا: مثل المتوحشين، الذين اعتقدوا أن الشمس لم تطلع ولم تغرب إلا من أجلهم وحدهم، ولم يستطيعوا تصور أن الأمواج، التي تحوط بجزيرتهم، قد تركت المرجان واللؤلؤ على أي شاطئ آخر (جونز 1991،ص. 158).

منذ ذلك الحين، لنا هنا نقد استشراقي للإقصاءات التي تتخلل المعارف الغربية- قلب للتعارضات الكولونيالية، بواسطته تكون الغطرسة الابستمولوجية لأوروبا هي ما يستحق تهمة الوحشية، ومن غير ريب إن مناشدة جونز بالنيابة عن المعارف غير الغربية تتجاوز حدود كتاب سعيد، وتلتمس بأن تستوعب لإعادة قراءة أقل نمطية للاستشراق.

# ما بعد الكولونيالية والنسوية

في كتاب الثقافة والإمبريالية يقر سعيد بفشل كتاب الاستشراق في التنظير بشكل ملائم لمقاومة العالم غير الغربي للانقضاض المادي والخطابي للكولونيالية. هذا الكتاب المتأخر يعلن عن انطلاقه من بيان سعيد المبكر للمواجهة الكولونيالية، وهو بيان أحادي الجانب بشكل مشلول: «لم تكن الحالة قط بكون المواجهة الإمبريالية قد حرضت دخيلا غربيا نشيطا ضد ابن بلد غير غربي كسول وخامل؛ لقد كان ثمة دائما بعض الأشكال من المقاومة الفعالة وانتصرت المقاومة في النهاية في الأغلبية الساحقة من الحالات» (سعيد 1993، ص. xii). لكن، ورغم هذا الارتداد الظاهر، يرفض سعيد بعناد رفع المقاومة المناهضة للكولونيالية إلى منزلة النقد المناهض للكولونيالية. فثقافة المقاومة، كما يجادل، تجد حدها النظري والسياسي في التخوم الشوفينية والسلطوية للدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية- هي نفسها سجن منتج للامتثال يعكس، وبالتالي يكرر فحسب، التقسيمات الكولونيالية القديمة للوعي العرقي. وفضلا عن ذلك، ففي تركيزها المناهض للغربي حصريا، تحرف النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية الانتباه من الجور والأورثذكسيات الداخلية- «بوسع الأمة أن تصبح ترياقا من أجل عدم التعامل مع التفاوتات الاقتصادية، والظلم الاجتماعي، والفوز بالدولة المستقلة حديثا من قبل النخبة الوطنية» (1993، ص. 262). هكذا، وكما يصر سعيد، يحتاج تفكيك شامل للتراتبيات والبنيات الكولونيالية لأن يكون منسجما بواسطة إعادة تصور مقوَّم ومتخيل للمجتمع والثقافة المستعمَرين. كما يتطلب إجماعا فكريا متنورا «يرفض المداهنات ذات المدى القصير للشعارات الانفصالية والانتصاروية لصالح الواقع البشري الأوسع والأكثر سخاء، واقع الجماعة

وسط الثقافات، والشعوب، والمجتمعات» (1993، ص. 262). بتعبير آخر، لا يمكن للمثيرات الفكرية للنزعة المناهضة للكولونيالية أن تتحقق على نحو لائق إلا عندما تصبح النزعة الوطنية أكثر «انتقادا لذاتها» - عندما تثبت لنفسها القدرة على توجيه الانتباه «إلى الحقوق المهضومة لجميع الطبقات المقموعة» (1993، ص. 264).

يستحث تدخل سعيد ما بعد الكولونياليةَ على إعادة النظر في دلالة جميع تلك الأنشطة التحررية الأخرى في العالم المستعمَر- مثل تلك الأنشطة المرتبطة بالحركة النسائية- التي تعترض بقوة البلاغة المنتصرة والراضية للدولة الوطنية المناهضة للكولونيالية. وكما يتأسى قائلا: «لم يلق طلبة السياسة ما بعد الكولونيالية... نظرة كافية على الأفكار التي تخفض إلى الحد الأدنى أرثوذكسية وفكرا سلطويا أو بطريركيا، وتتخذ رؤية قاسية للطبيعة الإكراهية لسياسة الهوية» (1993، ص. 264). مع ذلك، ورغم قوة نداء سعيد، من الصعب بالنسبة لما بعد الكولونيالية أن تسحب بالكل ولاءاتها من النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية. وبذلك، شابها دائما الارتباك من قبل الادعاءات المتصارعة للنزعة الوطنية والنسوية. في هذا الفصل سنركز على خلاف العرق والجندر داخل الثقافات المستعمَرة بهدف توضيح بعض من القضايا المحيطة بالتجاورات والتقابلات بين النظرية النسوية والنظرية ما بعد الكولونيالية.

**النسويات الإمبريالية: امرأة (داخل) الاختلاف**

لى وقت قريب، اقتفت النظرية النسوية والنظرية ما بعد الكولونيالية ما أسماه بيل آشكروفت وآخرون بـ «سبيل نمو متقارب» (آشكروفت وآخرون 1995، ص. 249). فقد انشغل كلا المتنين من الفكر بالدراسة والدفاع عن الآخرين المهمشين داخل البنيات القمعية للهيمنة، وبفعل ذلك، اتبعا مسارا نظريا مشابها على نحو لافت للنظر. بدأت النظرية النسوية والنظرية ما بعد الكولونيالية على قدم المساواة بمحاولة وببساطة قلب التراتبيات السائدة للجندر/ الثقافة/ العرق، ورحبت كل واحدة منهما بشكل تدريجي بالدعوة ما بعد البنيوية لرفض التقابلات الثنائية التي تشيد عليها

السلطة البطريركية/ الكولونيالية نفسها. لكن لم يجتمع هذان المشروعان المتوازيان في النهاية في ما يعتبر، في أحسن الأحوال، شراكة متقلبة وغامضة جدا إلا في العقد الأخير أو ما ينيف. بمعنى ما، يؤثر الارتياب المتبادل على التحالف بين هذين القريبين المعرفيين، حيث كل خطاب يواجه باستمرار محدودياته وإقصاءاته في الآخر. باختصار، ثمة ثلاثة مجالات اختلاف تمزق الوحدة المحتملة بين ما بعد الكولونيالية والنسوية: النقاش المحيط بصورة نساء «العالم الثالث»؛ والتاريخ الإشكالي «للنسوي بوصفه إمبرياليا»؛ وأخيرا، التطبيق الكولونيالي لـ«المعايير النسوية» بهدف تعزيز جاذبية «المهمة التحضرية».

يقع التصادم والتواطؤ الأشد أهمية للنظريتين ما بعد الكولونيالية والنسوية حول الصورة المثيرة للنزاع لـ«نساء العالم الثالث». إذ برهن بعض المنظرين النسويين ما بعد الكولونياليين بشكل مقنع بأن تركيزا محدودا على السياسة العرقية يتجاهل حتما «الاستعمار المزدوج» للنساء تحت الظروف الإمبريالية. هذه النظرية تسلم بـــ«نساء العالم الثالث» بوصفهن ضحايا بامتياز- الكارثة المنسية لكلا الأيديولوجيا الإمبريالية، والبطريركيات الأهلية والأجنبية. وبما أنه يستحيل الآن تجاهل التحدي النسوي للجهل الجندري في النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية، يبدو نقاد مثل سارة سوليري منورين في إنكارهم لتحالف متلهف أكثر بكثير، أي «التحالف بين النظريتين ما بعد الكولونيالية والنسوية، اللتين داخلهما يصلح كل مصطلح لتشييء التقوى المحتمل للآخر» (سوليري 1992، ص. 274). ذلك أن تراكب العرق والجندر، كما تواصل سوليري برهنتها، يغلف «نساء العالم الثالث» بأيقونية ما هو تقريبا «جيدا جدا لأن يكون حقيقيا» (1992، ص. 273) .

تتطلب الاعتراضات الحادة عند سوليري على الاندماج ما بعد الكولونيالي- النسوي بعض التوضيحات، لكونها بحاجة إلى القراءة بوصفها، إذا جاز التعبير، رفضا لاستسلام «نساء العالم الثالث» إلى الافتتان العاطفي وغالبا الانتهازي بـ«الهامشية»، التي- كما رأينا في الفصل المبكر- قد حدث أن ميز العقيدة الميتروبولية لـ

«النقد المعارض». تكتب سبيفاك قائلة: «إذا كان ثمة من كلمة طنانة في النقد الثقافي الآن فهي كلمة "الهامشية"» (سبيفاك 1993، ص. 55). نأخذ الآن على محمل الثقة بأن الاستحضار المتماسك للهامشي/ الخاضع قد ساعد في إصلاح المعتمد العدائي للثقافة الغربية العالية. مع ذلك، وحتى لحظة الهوامش المكثفة بالدلالة السياسية، ثمة مشكلتان يجب أن تمنحا وقفة. أولا، وكما تؤكد سبيفاك، إن وصفة الغيرية غير الغربية بوصفها دواء لعلة الثقافة الغربية تعلن عن جريمة «استشراق جديد». ثانيا، يعتبر أيضا الطلب الميتروبولي للهامشية بشكل مزعج أمرا يقوي ويحدد غير الغرب باعتباره هامشيا بصورة لا متناهية. على سبيل المثال، قد نعيد النظر في احتفاء دولوز وغيتاري، بالخطابات «الأقلية» أو «المُرحَّلة» في دراستهما المؤثرة، كافكا: نحو أدب أقلي (دولوز وغيتاري، 1986). هذه الخطابات أو الآداب، كما يخبرنا المؤلفان، تلازم «مواقع اللا ثقافة أو التخلف، ومناطق العالم الثالث اللسانية التي بواسطتها يمكن للغة ما أن تفلت، ولحيوان ما أن يسري في الأشياء، ولتجميع ما أن يدخل في اللعبة» (1986، ص. 27). في بيان دولوز وغيتاري، الثوري، يصبح العالم الثالث استعارة ثابتة بالنسبة للمنطقة «الثانوية» للاثقافة والتخلف. علاوة على ذلك، لا تلازم قيمته سوى قدرته على تسييس أو- على نحو متوقع- «تقويض» التشكلات الثقافية الرئيسية، بمعنى، الأكثر تطورا. مرة أخرى، إذن، وكما توحي بذلك غيتاري سبيفاك، يكون الهامش في خدمة المركز: «عندما تُفرض هوية ثقافية على أحد ما لكون المركز يرغب في هامش معين، فالمطالب من أجل الهامشية تضمن شرعية من المركز» (سبيفاك 1993،ص. 55). إن «نساء العالم الثالث»، يمكن القول، يقيم في «هامش ممكن تمييزه». هذه التسوية غير مُرضية في النهاية كما يؤكد نقاد من أمثال سوليري وسبيفاك.

يعزو كتاب انطباعي وشبه شعري موسوم بـ امرأة، وابنة البلد، وأخرى، لترينه تي. مينها، يعزو نشأة «نساء العالم الثالث» إلى السياحة الأيديولوجية للنسوية الغربية/ الليبرالية. ويتوسع في نقده عبر تقرير تخييلي- ومع ذلك مألوف جدا- لنزعة رمزية بطريقة أبوية ومهنئة لذاتها تدعم قراءات «نساء العالم الثالث الخاصة» ومحترفاتها، واجتماعاتها وحلقاتها الدراسية. في كل حدث، كما تبرهن ترينه، يُقنَع

المظهر الخادع للحلقة الدراسية المتقاطعة ثقافيا، والأخوية أيديولوجيا بغيضة للانفصالية. ذلك أن «المرأة ابنة البلد» حيثما تذهب، تلفي نفسها مطالبة باستعراض «اختلافها» المتعذر اجتنابه عن المرجع الأساسي للنسوية الغربية: « وكأنما إلى كل مكان نذهب، نصير حديقة حيوانات في ملكية شخص ما» (ترينه1989،ص. 82). هذا التوق ذو النزعة التلصصية للغيرية الملونة للنساء بنات البلد يعرض للشبهة على نحو خطير السياسةَ المساواتية ظاهريا للنسوية الليبرالية. ذلك أن الوعي بالاختلاف، الذي تحدده ترينه، يقيم تراتبية ثقافوية ضمنية تعاني فيها «ابنة البلد» بشكل حتمي تقريبا على النقيض من أختها الغربية. وبادعائه الملتبس لامتياز «تهيئة الطريق لأخواتها الأكثر تعاسة، تخلق المرأة النسوية الغربية تقسيما لا يُقهر بين «أنا- التي- قمت- بذلك» و«أنت- التي- ليس بوسعك- أن -تقومي- به» (1989، ص. 86). هكذا، وكما تخلص ترينه، لا يصلح ترويج «قضية نساء العالم الثالث الخاص» إلا لإعلان خاصية توسط نساء العالم الأول (؟).

في مقالتها المؤثرة «تحت أعين الغرب: بحث علمي نسوي وخطابات كولونيالية»، تبين شاندرا تالبادي موهانتي على نحو مماثل دور الكولونيالية الخطابية في إنتاج «امرأة العالم الثالث» بوصفها موضوعا وحيدا متراصا في بعض النصوص النسوية (الغربية) الحديثة» (تالبادي موهانتي 1994، ص. 196). تستعمل تالبادي موهانتي مصطلح «كولونيالية» بشكل فضفاف جدا للتلميح لأي علاقة بالهيمنة البنائية التي تعتمد على قمع أناني ل «تغاير الذات/ الذوات التي نحن بصددها» (1994، ص. 196). وإذن، فمقولة «امرأة العالم الثالث» التحليلية إنما هي كولونيالية لسببين- أولا، لأن قلة تبصرها المتمركز على العرق لا تكترث بالاختلافات المادية الهائلة والتاريخية بين نساء العالم الثالث «الحقيقيات»؛ وثانيا، لأن مركب «اختلاق آخرية» «امرأة العالم الثالث» يصبح مشروعا مقويا لذاته بالنسبة للنسوية الغربية. تبين تالبادي موهانتي كيف أن النسويات المشتغلات في العلوم الاجتماعية يستحضرن سرد «الاستعمار المزدوج» في الدرجة الأولى لتقابل القصور السياسي لنساء العالم الثالث مع المزاج التقدمي للنسوية الغربية. هكذا، يسهل تمثيل امرأة العالم الثالث العادية بوصفها «جاهلة، وفقيرة، وغير

متعلمة، ومقيدة بالتقاليد، ومدجنة، وذات توجه أسري، ومخدوعة، هذا التمثيل يسهل ويمنح امتيازا للتمثيل الذاتي للنساء الغربيات» بوصفهن متعلمات، وحديثات، ويراقبن أجسادهن و«جنسانيتهن»، وكذا «حرية» اتخاذ قراراتهن» (1994، ص. 200). بتعبير آخر، يقوي النقص الثقافي الضمني لـ «امرأة العالم الثالث» الكمال التعويضي الأيديولوجي/ السياسي للنسوية الغربية. تعتمد انتقادات ترينه وتالبادي للإمبرالية النسوية- الليبرالية إلى حد كبير على فهم سعيد للخطاب الكولونيالي باعتباره الامتياز الثقافي لتمثيل الآخر الخاضع. إذ يبدو الأثمون المستشرقون عند سعيد والانتهازيون النسويون عند تالبادي موهانتي أنهم يخاطبون العالم الثالث عبر معجم مشترك يؤكد: ليس بوسعهم أن يمثلوا أنفسهم؛ يجب أن يُمثَّلوا. بوسع «امرأة العالم الثالث»، إذن، أن يرى إليها حتى الآن بوصفها موضوعا للمعارف الغربية، قابلة للمعرفة وغير عارفة في وقت واحد. وكما تتأسى تالبادي موهانتي، إن الآثار الباقية للإبستمولوجيا الكولونيالية كلها واضحة للعيان جدا في:

أن انتحال وتشفير «البحث العلمي» و«المعرفة» حول النساء في العالم الثالث بواسطة مقولات تحليلية استعملت في الكتابات عن الموضوع التي تتخذ نقطتها المرجعية الأولية المصالح النسوية التي تم تبينها في الولايات المتحدة وأوروبا الغربية (1994، ص. 196) .

تجدر الإشارة هنا إلى غيتاري سبيفاك بخصوص تجاوزها الذي لا يلين لجميع تلك الأنساق المعرفية الساعية إلى تنظيم منطوق ما تسميه بـــــ «التابع المجندر». فعلى الرغم من أن جل أعمالها المشتتة تقارب سياسة دقيقة لمعرفة الآخر، تعتبر مقالتها المبكرة «نسوية فرنسية في إطار عالمي» (198) نموذجية في انتباهها إلى نرجسية المحقق النسوي- الليبرالي. في هذه المقالة، تصف سبيفاك بتفصيل الحذوفات الإشكالية التي تسري في عن الصينيات لجوليا كرستيفا- وهو نص انبثق من الاهتمام الفرنسي الأكاديمي المتقطع بالصين إبان سبعينيات القرن العشرين. ومقالة سبيفاك تتبع النظرة الفاحصة المتنقلة للامتداد المشبع بالشمس لساحة هاكسيان، حيث حشد من نساء

صامتات يترقبن بصورة حية خطبة المُنظر المنمقة. تبدأ سبيفاك، بأسلوبها المميز، بمقاطعة تأملات كرستيفا وبالقيام بذلك، تضع في الصدارة التعارض بين الصمت المرئي للصينيات المراقَبات والنشاز الخطابي للمرأة النسوية الفرنسية المراقِبة. تصوغ ممارسة سبيفاك نقطة بسيطة: لا نسمع أبدا موضع/ مواضيع تحقيق كرستيفا تمثل ذواتها. مع ذلك، وإزاء مادتها الأصلية الخرساء، تتخلى كرستيفا عن كل لياقةٍ عالمِية كي تشكل فرضية وتعممها على الصين في ما يتعلق بآلاف السنين، ودائما، كما تلاحظ سبيفاك بشكل ملتو، «مع عدم تجاوز الدليل الأرشيفي» (سبيفاك 1987، ص. 137). في آخر الأمر، بينما يأخذ نثر كرستيفا في الانفلات من أي مرجع نحو حقيقة المتفرجات المجتمعات في ساحة هاكسيان، تصبح فصاحتها غاية في ذاتها؛ إثبات أناني لامتياز المحققة الخطابي. فعلا، وكما تشير سبيفاك، إن المشهد المادي والتاريخي أمام كرستيفا ليس دائما سوى فرصة للتطور الذاتي:

إن سؤالها، إزاء تلك النساء الصامتات، إنما هو حول هويتها الخاصة بها بدل هوياتهن... هذا أيضا قد يكون خاصية فريق المفكرين الذين، بشكل أعم، ارتبطت بهم. ورغم اهتمامهم العرضي بملامسة آخر الغرب، وآخَر الميتافيزيقا، وآخَر الرأسمالية، فسؤالهم المتكرر متمركز حول الذات بصورة استحواذية: إن لم نكن ما يقوله عن التاريخ الرسمي والفلسفة، فمن إذن (لا) نكون، وكيف (لا) نكون؟ (سبيفاك 1987، ص. 137)

تدرك قراءة سبيفاك الواضحة المعالم العارفَ الموثوق به في فعل «العنف الإبستيمي»- أو المعرفة المستبدة. إن عن الصينيات كتاب حقا حول كرستيفا: نص يحقق، مرة أخرى، اختلاف «امرأة العالم الثالث» بوصفه مفيدا للنظرية الغربية. وتعتبر ملاحظات ترينه الختامية حول حلقة نساء العالم الثالث الدراسية النوعية ذات الصلة هنا: «لم نأت للإنصات إلى عضو من العالم الثالث يتحدث عن العالم الأول(؟)، جئنا للاستماع إلى صوت الاختلاف ليقدم لنا على الأرجح ما ليس بالوسع أن يكون لنا وليحولنا عن رتابة التماثل» (ترينه1989، ص. .(88

تثير الناقدات اللائي قمنا بمراجعتهن اعتراضات هامة وحاسمة على الاستثمار النسوي الغربي في المسائل ما بعد الكولونيالية. على أن نقدهن يعاني من محدوديات خطيرة. كل واحدة منهن، ترينه، وتالبادي موهاني، وسبيفاك، تؤمثل وتجوهر العتمة الإبستمولوجية لـ «واقع» امرأة العالم الثالث. وبجعلها حاملة للمعاني/ التجارب التي هي دائما أكثر من المقولات التحليلية، تعيد هذه الناقدات وبطريقة مفارقة تغليف «امرأة العالم الثالث» بالأيقونية الفعلية التي أعلنَّ عن الجدال حولها. هذه الصورة المستردة من جديد مسلم بها بوصفها موقعا منتصرا للمقاومة المناهضة للكولونيالية. فنثر ترينه العنيف يثمن الجسد العرقي، المجندر نفسه من حيث هو أرشيف ثوري، في حين تدفع سبيفاك، بشكل واهن إلى حد ما، المرأة النسوية الأكاديمية لمخاطبة المرأة التابعة، وللتعلم من مورد تجربتها المعيشة. إذا كانت هذه الاقتراحات من أجل التغيير مشبوها فيها إلى حد ما، فمن الجدير بالملاحظة أيضا أن كل واحدة من الناقدات قيد البحث مذنبة بسبب نوع من تمركزية عرق معكوسة تلازم النقد التشميلي للاستشراق عند سعيد. وفي تفنيدها للتشييد المركب والمتراص لـ «بنات البلد»، تقوم سبيفاك وأخريات بصورة واعية غير ذاتية بمجانسة مقاصد جميع النساء النسويات/ النسويات الغربية. بالمصادفة، ثمة دائما قصص أخرى تروى- من كلا جانبي السياج الذي يفصل ما بعد الكولونيالية عن النسوية.

**التابعات المجندرة: المرأة (الأخرى) في العلية**

في لحظاتها الأكثر انفعالا، إذن، تميل النظرية ما بعد الكولونيالية إلى النظر إلى النسوية الليبرالية بوصفها نموذجا لاستشراق جديد. قد نتذكر أن سعيد يشخص الاستشراق بوصفه خطابا يبتكر أو يستشرق الشرق لأهداف الاستهلاك الإمبريالي: «إن الشرق الذي يبدو في الاستشراق لهو إذا نسق تمثيلات تؤطره مجموعة من القوى التي حملت الشرق إلى التعليم الغربي، والوعي الغربي، وبعد ذلك، إلى الإمبراطورية الغربية» (سعيد 1978] 1991]، صص. 3-202). يقال إن النسوية الليبرالية تشارك في أنساق المعرفة الكولونيالية متى افترضت- أو «عولمت»- «امرأة العالم الثالث»

باعتبارها مقولة مركبة ومتراصة من أجل التحليل.

وكما تبرهن تالبادي موهانتي قائلة:

بدون الخطاب المفرط التحديد الذي يخلق «العالم الثالث»، سوف لن يكون ثمة عالم أول (مفرد وذو امتياز). وبدون «امرأة العالم الثالث»، فالتقديم الذاتي الخاص للنساء الغربيات... سوف يكون إشكاليا...إن تعريف «امرأة العالم الثالث» بوصفه تراصا قد يهاجم حقا الممارسة الاقتصادية والأيديولوجيا الأوسع للبحث العلمي «النزيه» والتعددية اللذين هما تمظهرات سطحية للاستعمار الاقتصادي والثقافي الكامنين للعالم «غير الغربي» (تالبادي موهانتي 1994، صص. .(16-215

وإذا، يقال إن بديهيات الإمبريالية تكرر نفسها في كل محاولة نسوية لجعل غيرية/ اختلاف الأخريات بنات البلد جوهرية أو تحديدها على نحو توجيهي.

لا ينتهي النزاع المحلي بين ما بعد الكولونيالية والنسوية هنا. ولئن ظلت النسوية الغربية مدانة بسبب منطوقها التنظيري ل «امرأة العالم الثالث»، فإنها أيضا موبخة بسبب الطريقة التي داخلها تحبس في الوقت ذاته الادعاءات التاريخية لهذه الصورة. وإلى حد كبير، يلازم كلا «الخطأين» امتياز «التمثيل» الذي تدعيه الخطابات النسوية المسيطرة. فهما وجهان لعملة واحد. هكذا، يقال إن النسوية الليبرالية الأكاديمية تخرس «ابنة البلد» في محاولاتها الورعة لتمثيل أو للتكلم باسمها. لعل عن الصينيات لكرستيفا، كما رأينا، مثالا على ذلك. في مقالتها «هل يستطيع التابع أن يتكلم؟» تطور سبيفاك بشكل ممتاز بعض السياقات الأخرى حيث الأنساق التمثيلية المتجادلة تزيح/ تخرس بعنف صورة «التابعة المجندرة»، وكما تكتب:

بين البطريركية والإمبريالية، وبين تكوين الذات وتشكيل الموضوع، تختفي صورة المرأة، ليس في لا شيئية أصلية، ولكن في تردد عنيف الذي هو التصوير المزاح ل «امرأة العالم الثالث» الواقعة بين التراث والتحديث (سبيفاك 1988،1985] ]، ص. 306) .

تبرهن هذه المقالة بكون «التابعة المجندرة» تختفي لأننا لا نسمعها البتة تتكلم عن

نفسها. إنها مجرد وسيط عبره تمثل الخطابات المتنافسة ادعاءاتها؛ طرس مكتوب مرارا مع نص رغبات أخرى، ومعاني أخرى.

تقدم مقالة مبكرة جدا لسبيفاك، «نصوص ثلاث نساء ونقد للإمبريالية» (1985)، صورة أخرى عن «اختفاء» «التابعة المجندرة» داخل الخطابات النسوية الليبرالية. وتفتح براهينها مجالا حاسما للخلاف بين الكولونيالية والنسوية. فبدل التأريخ للانتحال النسوي الليبرالي لـ«التابعة المجندرة»، تستقصي هذه المقالة الغياب الجلي لـ«امرأة العالم الثالث» داخل الأدب المحتفي ببروز «الذات الأنثوية في أوروبا والأنجلو-أميركا (سبيفاك 1985، ص. 243). حيث ترى أن المعيار النسوي العالي قد كان دائما معتما في» إعجابه الانعزالي «بالإنجاز الأنثوي الفردي. ثمة قراءة ثانية لتاريخ النساء تبين أن اللحظة التاريخية للنسوية في الغرب قد تحددت نفسها في ما يتعلق بالولوج الأنثوي للفردانية» (1985، ص. 246). ومع ذلك، إن البحث العلمي النسوي لا يتوقف في أي مكان لتأمل أين انتهت المعركة بالنسبة إلى الفردانية الأنثوية. كما أنه لا ينشغل بالإقصاءات والتضحيات المتعددة التي قد تصاحب الإنجازات الظافرة لبعض الأفراد الأنثوية. إن مقالة سبيفاك تُطرح كمحاولة لكشف اللثام عن التاريخ المقموع أو المنسي للنسوية الأورو- أميركية. مرة أخرى، تكشف الهوامشُ الصورة الخرساء للتابعية المجندرة: «بينما تبين الأنثى الفردانية، ليست تماما/ ليست ذكرا، نفسها في علاقة متنقلة مع ما هو خطر، تقصى «الأنثى الأهلية» في حد ذاتها (داخل الخطاب بوصفها دالا) من نصيب في هذا المعيار الناشئ» (1985، صص. 5-244) .

تزود سبيفاك فرضيتها النظرية بنقد ممتازبالغ الدقة لــــــ جين آير. فبينما قرأت ناقدات نسويات بشكل تقليدي هذه الرواية باعتبارها تقريرا أليغوريا لتقرير المصير الأنثوي، تبرهن سبيفاك على النقيض من ذلك بكون التقدم الشخصي لجين آير عبر رواية برونتي مبنيا على المحو العنيف للهجينة بيرثا ميسن. يقال لنا إن وظيفة بيرتا في الرواية «هي أن يكون غير محدد التخمُ بين البشر والحيوان ومن ثمة يُضعِف مؤهلاتها

بموجب روح القانون إن لم يكن بموجب رسالته» (1985، ص. 249). وتدريجياتطالب جينبالمؤهلات التي تفقدها صنوتها الجاهلة. كما أن ارتقاءها إلى مركز الرواية المشروع، كما تؤكد سبيفاك، يتطلب تنحية بيرثا إلى هوامش الوعي السردي الغامضة- إنه وعي مدعم، بهذا المعنى، بالتضحية بالذات الواقعية والرمزية للمرأة الكريولية.

تموقع قراءة سبيفاك السجالية لـــــ جين آير بشكل تام هذا النص المكرس للنسوية الغربية في العصر العظيم للإمبريالية الغربية. وترى بأن الإنتاج الثقافي والأدبي لأوروبا القرن التاسع عشر لا ينفصم عن تاريخ ونجاح المشروع الإمبريالي. هكذا، وبقدر ما تبحث النسوية عن أصول استلهامية في هذه الفترة، فهي ملزمة كذلك بإعادة النظر في تواطؤها التاريخي مع الخطابات الإمبريالية. على أن مصطلحات تحدي سبيفاك العام للنسوية مطورة في كتاب جيني شاربي، أليغوريات الإمبراطورية 1993)). وعلاوة على ذلك تعقد شاربي التفاوضات بين النسوية وما بعد الكولونيالية من خلال إحياء الصورة العويصة للإمبريالية الأنثوية، وبذلك تكشف عن دور النساء ليس في السياسة وحسب، وإنما أيضا في ممارسة الإمبراطورية. كيف باستطاعة النسوية أن ترد على الإنجازات الفردية لهذه الصورة؟ برهن نقاد ومؤرخون متأخرون بأن المعركة النسوية من أجل حقوق فردية كانت ناجحة في المستعمرات أكثر بكثير منها في «الوطن». وبينماظل المجتمع المدني الأوروبي مترددا في ما يتعلق بما إذا كانت النساء ممتلكات صفات وقدرات الأفراد، كاننظيره الكولونيالي- في أماكن مثل الهند- أكثر سهولة للانقياد إلى حد بعيد للمساعي الحميدة للذات الأنثوية البيضاء. وكما تبرهن روزماري مارانغولي جورج، فقد كانت «الممصاحب» [ زوجة موظف بريطاني في الهند] الإمبريالية «مواطنة بريطانية قبل أن تلحق بها قوانين إنجلترا بفترة طويلة» (مارانغولي جورج1993، ص. 128). ومع ذلك فقد كانت مثبتة فقط كفرد تام عبر امتيازاتها العرقية.

تكسر صورة «الإمبريالية النسوية» – بشكل كبير مثل صورة «امرأة العالم الثالث»-

الوحدة المحتملة بين البحث العلمي النسوي وما بعد الكولونيالي. على سبيل المثال، قد نعود بإيجاز إلى كتاب بات بار المبكر، المصاحبات. تكشف هذه الدراسة النوستالجية وذات الصفة التأبينيةعن تصدعات مقاربة «نسوية» بشكل ضيق للصورة المشحونة أيديولوجيا للإمبريالية الأنثوية. وبار قوية ومقنعة في رغبتها في إصلاح «المصاحب» من قبل الأقلام الهزلية للكتاب الذكور مثل كيبلنغ وكذا من قبل الإهمال الجلي للأرشيف الذكوري: «إن ما قاموا به وكيف ردوا على محيطهم الأجنبي نادرا ما اعتبر جديرا بالتسجيل، سواء من قبلهم أم من قبل إخباريي السيناريو الإمبريالي الذكوري الهيمنة» (بار 1976، ص. 1). لذلك أيضا وبشكل تصحيحي تعلمنا بار قراءة حياة الممصاحب في هند مغبرة وحارة بوصفها مهنة. إذ أن «ممصاحبتها» المفضلة، هونوريا لورنس، تصنع موهبتها من الفكاهة الجيدة: «سريعة الانفعال كانت، لكن لم تكن البتة لا طائشة ولا مماطلة متى تعلق الأمر بمهمة الترحيب بزوجها الغائب...» (1976، ص. 71). كما أن رسائل هونوريا ويومياتها- التي توردها بار بحماس- تضفي صفة الاحترافية بشكل متماسك على أنشطة زوجة- أُم في المنفى، ربة بيت، ومضيفة. في هذا السياق، تكتب عن الفجوة ما قبل زواجها ورحيلها إلى الهند كفترة بطالة موهنة: «الطاقات العاطلة، والرغبة غير المقنعة في المنفعة سوف تلتهمني» (1976، ص. 35). وكما تسجل بار فالإمبراطورية تحول حياة الكسل هذه إلى عمل. «كانت زوجات آل لورنس وتابعاتهن منذرات للإلهمثل نذرهن لأزواجهن بلا ريب، كن مشدودات برباط وثيق في مشترك العمل والدين» (1976، ص. 103).

يؤكد تحليل بار قوة أوراق الاعتماد النسوية. من حيث كونها أصلية أيديولوجيا في الطريقة التي تشجع بها قراءها على تقدير العمل المنزلي لبطلاتها. ومع ذلك كيف تستطيع ما بعد الكولونيالية حتيأن تشرع في التغاضي عن هذا الاستثمار النسوي في الفرص المهنية الإمبريالية. بالمصادفة، لا يمكن الحكم على «مساهمة» «الممصاحب» إلا داخل الثوابت العرقية للمشروع الإمبريالي. هذا، إذا، هو دفاع بار الحاسم عن بطلاتها: «عموما، فقد قبلت النساء بإخلاص ورزانة نصيبهن من عبء الشعب الأبيض وخففن من ثقله بفكاهتهن الدمثة، وكياستهن، وغالبا بشبابهن» (1976،

ص. 103). ولكونها غير راضية عن التوقف هنا، تواصل بار في إضفاء قيمة على الأسس النسوية لبطلاتها. يقال لنا إن «الملاك» في البيت الكولونيالي ينضم إلى مراتب المبشرين الكولونياليين لإضفاء صفة الكونية على إنجيل الحياة المنزلية البورجوازية. لإتمام هذه المحاولة تلتفت عينها الإنجيلية بانتظام إلى المشكل الفاضح «للأنثى الهندية» المتخلفة. إذ تتحدى آنيت أكرويد المثابرةُالغضبَ الجمعي للبطريركية الهندية لتلقين «المتعلمات الشؤون المنزلية العملية وتكوين العادات المنظمة الكادحة» (بار 1976، ص. 166)، في حين تعِد مواطنتها، فلورا آني ستيلي، هيئة التعليم البنجابية بـ «كتاب تمهيدي في مادةالنظافة بالنسبةلامتحان مدرسة الفتيات المتوسطة يأخذ مكانة مادة أوقليدس العقيمة تماما» (1976، ص. 160). لكن، فيما لا ترى بار تاريخ التمكين الذاتي إلا في شخصيتيالمصاحباتي الحسنتي النية عند ستيلي وآكرويد، تُمنع الناقدة ما بعد الكولونيالية من مثل هذا الاحتفاء الصريح من خلال الاعتراف بكون تكوين هؤلاء النساء بوصفهن «ذواتا فردية» مكتملة النمو لهو في الأخير غير منفصم عن التراتبيات التي تشي بالمشروع الإمبريالي. مرة أخرى، تُبنى إنجازاتهن/ امتيازاتهن على فظاظة النسبية لـ «الأنثى الهندية» الفطرية. في غضون ذلك، وفي كل الأجنحة، تترقب «التابعة المجندرة» عند سبيفاك بصمت درسا إضافيا.

## ولاءات متصارعة: إخوة مقابل أخوات

خلال نزاعها مع النسوية الليبرالية، تخفق ما بعد الكولونيالية- كما برهننا على ذلك- بشكل نهائي في إيجاد حل للادعاءات المتصارعة لـ «التحرر النسوي» و«التحرر الثقافي»، لكونها عاجزة عن الحسم، كما تذهب إلى ذلك كريستن هولست بيترسن، في «ما الذي هو أكثر أهمية، وما الذي يأتي في الأول، النضال من أجل مساواة الأنثى أو النضال ضد الإمبريالية الثقافية الغربية؟» (هولست بيترسن في آشكروفت وآخرون، 1995، ص. 252). هذه بالطبع ليست أسئلة جديدة. فإذا كانت النسوية الليبرالية المعاصرة تستمد سلسلة نسبها إلى حد ما من «الممصاحب» الإمبريالية، فإن ما بعد الكولونيالية، بدرجة أقل، تسترد القلق الوطني العنيد حول «سؤال المرأة» الذي يصيغ

نموذجيا ثنائية ادعاءات «النسوية» و«مناهضة الكولونيالية». ودفاع فرانز فانون عن النساء الجزائريات في كتابه، كولونيالية محتضرة مثال على ذلك. حيثيسلم فانون بـ «المرأة الجزائرية المنقبة» بوصفها موقعا للعب خارج المنافسات الكولونيالية ومناهضتها. بذلك، تتم قراءة النقد الكولونيالي للبطريركية الجزائرية كمحاولة استراتيجية لتشظية وحدة الثورة الوطنية. يقول لنا فانون إن المستعمِر يخرب المجتمع الجزائري من خلال نسائه: «إذا ما أردنا تخريب بنية المجتمع الجزائري، وقدرته على المقاومة، يلزمنا قبل كل شيء أن نغزو النساء؛ علينا الذهاب وإيجادهن خلف النقاب الذي يخفين خلفه أنفسهن وفي البيوت حيث يبقيهن الرجال بعيدات عن الأنظار» (فانون 1965، صص. 8-57). تسيس بلاغة فانون على نحو واع بذاتها النقاب أو الحايك، معيدة بذلك تشكيل كولونيالية بوصفها مشروع «إزالة النقاب عن الجزائر». ضدا على ذلك، تستولي النزعة الوطنية على الحايك بوصفه استعارة من أجل مراوغة سياسية. تصير المرأة الجزائرية تابعة ثورية فحسب عبر «لا»ئها المبدئية أمام دعوة «المصلح» المستعمِر. كما أنها تتعلم تثوير عادتها الأنثوية: «تخرج إلى الشارع بثلاث قنابل في حقيبة يدها أو بمحضر نشاطلمنطقة ما في جزئها الأعلى من ثوبها« (1965، ص. 50). يطور انجذاب فانون لولاءات النساء الجزائريات خاصية قلق وطني تلخصه سبيفاك بشكل رائع في هذه الجملة: «ينقذ الرجال البيض النساء السمراوات من الرجال السمر» (سبيفاك 1985] 1988]، ص. 296). هكذا، وفي استنتاج فانون، يلزم ادعاءات المواطنية السمراء أن تتجاوز بالضرورة العريضة الممزقة للمتطفلين (النسويين) البيض. وكما يعلن بشكل واثق، فالمرأة الجزائرية المنقبة «في فرضها لمثل هذا التقييد على نفسها، وفي اختيار شكل وجود محدود في دائرتها، قد كانت تعمق وعيها بالنضال وتستعد للمعركة» (1965، ص. 66). على الرغم من حجاج فانون القوي، قد يسائل جيدا قراءٌ نسويون متطفلون تمثيل فانون الموثوق للأنوثة الجزائربة ويجدون أنفسهم على اتفاق مع الكتاب الحديث العهد لبارثا شاترجي، الأمة وتشظياتها، الذي يبرهن بكون الخطاب الوطني إنما هو في النهاية حول النساء؛ والنساء لا تتكلمن هنا (شاترجي 1993b، ص. 133). منظورا إليها

بهذا التعبير، تشي النظرية ما بعد الكولونيالية بتواطؤها المضطرب مع الخطابات الوطنية متى تعلن عن نفسها بوصفها الناطق الشرعي الوحيد باسم النساء الأصليات.

في سياق آخر، يَرشح كتاب المؤلفة الأميركية، كاثرين مايو، الاتهامي، الهند الأم، سنة 1927 (أعيد نشره سنة 1986) ببعض الجدالات الإضافية المحيطة بالتدخل النسوي الغربي في «قضية المرأة الأصلية». هذا الكتاب المروج للأخبار المثيرة يقرأ، كما لاحظ غاندي، مثل تقرير مراقب نازح. إذ تحت قناع «تحقيق نزيه»، تركب مايو صهوة قدح غاضب ضد الوضع البائس للنساء الهنديات. في الصفحة تلو الأخرى، تقدم جرودا عن وحشية الرجال الهنود، ورعب زواج الطفلات، وذل الترمل و، بالطبع، الخنوع الرجعي، والأمية والعادات غير المرتبطة بالنظافة الصحية عند الزوجات الهنديات. على أن الكتاب، كما يستنتج، قد تسبب في صخب. حيث دبج جل الوطنيين الهنود الذكور البارزين ردودا غاضبة على مزاعمها، وظهر فيض من الكتب تحت عناوين مثل الهند الأب: رد على الهند الأم، وابن الهند الأم يجيب، والهند البائسة. وإزاء تقييم مايو للهنود بوصفهم غير مؤهلين للحكم الذاتي- بسبب مواقفهم الشنيعة تجاه النساء- استنكر نقاد عقلاء من أمثال غاندي وطاغور، بهدوء الكتاب بوصفه دفاعا آخر مبتذلا عن المهمة الكولونيالية التحضرية. فيما أظهر نقاد أخرون أكثر صدمة، في نقدهم اللاذع المناهض للنسوية، مظاهر مزعجة للاستئثار الوطني بـ «النساء الأصليات».

على سبيل المثال، يؤكد المؤلف المجهول، الذي لا جدال فيه، لكتاب الهند الأخت الهستيرية بأن المعايير النسوية عند مايو هي ببساطة أجنبية عن الهند. حيث يستحضر بلاغة الأصالة الثقافية للبرهنة بكون تحرر الهنديات يلزم أن يصاغبلغة أهلية. بيد أن توصيات مايو معيبة قبل كل شيء لكونها تدعو الهنديات ليصبحن نسخا هزيلة لنظيراتهن الغربيات:

سوف يكون يوما مشؤوما بالنسبة إلى الهند إذا ما نسخت الهنديات وحاكت بشكل

غير تمييزي الغربيات. ستتقدم نساؤنا في طريقهن... نحن إطلاقا مستعدات للاعتقاد بكون امرأة اليوم الغربية نموذجا يجب نسخه. إن ما اصطلح عليه غالبا في الغرب بوصفه تحرر النساء لا يعدو أن يكون اسما مبجلا بالنسبة للتفكك الأسري) «مواطن عالمي»1927 ، ص. 163).

لا يحول الهند الأخت النسوية الغربية إلى شيطان فحسب، بل يكشف أيضا عن المدى الذي تؤصل فيه الأمة هويتها الثقافية المميزة عبر نسائها. وعمل بارثا شاتيرجي عن الوطنية الهندية المناهضة للكولونيالية تعليمي هنا- بلفته الانتباه إلى الفوارق الدقيقة للتسوية الوطنية مع السيطرة التوسعية للقيم الكولونيالية/ الغربية. حيث يبرهن بكون الوطنيين الهنود قد تعاملوا مع الادعاءات القسرية للحضارة الغربية من خلال تقسيم مجال الثقافة إلى مجالين منفصلين- المادي والروحي. وقد كان من الصعب تفنيد تفوق الغرب وهيمنته في المجال المادي. لكن من جهة أخرى، وكما صرحت بذلك نصوص مثل هند سواراج لغاندي، لم يكن بإمكان أي خصم ثقافي أن يضاهي تفوق جوهر الهند الروحي. هكذا، وكما يكتب شاتيرجي، ففيما اعتبر من الضروري تثقيف ومحاكاة الانجازات المادية للحضارة الغربية، كان إجباريا في وقت واحد صيانة وحفظ الخصوصيات الروحية للثقافة الوطنية. وفي قائمة الآثار الروحية للأمة، فقد اكتسب البيت والقيم عليه تفوقا عسيرا. يقول شاتيرجي: «على البيت في جوهره أن يظل غير متأثر بالأنشطة الدنيوية للعالم المادي- والمرأة هي تمثيله» (شاتيرجي 1993b، ص. 120) .

هذا، إذن، هو سياق الخوف الوطني من «غربنة» الهنديات. إذ يأخذ المؤلف الغاضب لـــــ الهند الأخت إلماعه من الخطاب الوطني في قلقه بكون كتاب مايو قد يحث القيمين على الحياة المنزلية (الروحية) الوطنية كي يحملوا أوروبا على نحو محاكاتي إلى داخل البيت التأسيسي. تكشف مصادر شاتيرجي أن الاستثمار الوطني في الأنوثة الهندية «الأصيلة» قد أفضى إلى تعيين عدو جديد- «الممصاحب» قليلة الحظ. يكتب قائلا:

أن يُسخر من فكرة المرأة البنغالية في محاولتها محاكاة طرائق الممصاحب... قد كان وصفة ناجعة مدروسة لإثارة ضحك أجش وإدانة أخلاقية لكل من جمهوري الذكور والإناث... إن ما جعل السخرية أقوى كان هو الإيحاء الراسخ بكون المرأة المغربنة كانت مغرمة بالترف التافه وقليلا ما اعتنت بسعادة البيت1993b) ،ص. 122).

هكذا، ولتأسيس اختلاف ضروري بين الهنديات والغربيات، حولت الوطنية (الذكورية) منهجيا «الممصاحب» إلى شيطان- كما يمثله مقطعفظيع بشكل خاص حول كاثرين مايو من الهند الأخت: «إنها خادمة عمرها 49 سنة، وكانت دائما مستغرقة في محاولة فهم لغز الجنس. لو كانت سيدة متزوجة، لفهمت بسهولة ما كان اللغز... وحالما تتزوج، ستكون فتاة متحسنة» («مواطن عالمي»1927 ، صص. 103-4).

في هذا التقرير للقلق الوطنيحول «النسوية» الغربية، نستطيعتبين الأصول التاريخية للحقد تجاه النسوية الليبرالية. من المهم، على حد سواء، ملاحظة أن التفاوض الوطني الفاجع لـ«قضية المرأة» يؤسس عداء مباشرا وإشكاليا بين «الرجال السمر» و«النساء البيض». لا أحد فهم أو أظهر هذا العداء التاريخي ببلاغة أكثر من إ. م. فورستر في طريق إلى الهند. إذ يحتقر أهالي تشاندربور المرافقونلفورستر الممصاحبات. وكما يوافق عزيز فورستر قائلا: «بمنحهن الاستثناءات، فالإنجليزيات متغطرسات ومرتشيات» (فورستر 1979، ص. 33). هذا الازدراء، بطبيعة الحال، متبادل بسعة، وكما تلاحظ السيدة كالندر، حرم الطبيب الجراح المدني المحلي: «أحسن شيء يمكن للمرء فعله هو أن يدع ابن البلد يموت» (1979، ص. 44). يشخص فيلدينغ، النظيرَ التخييلي لفوستر، بشكل ملائم العداء العنيد بين «الممصاحبات» و«أبناء البلد»: «كان قد اكتشف أن بالإمكان أن يظل الهنود على علاقة ودية مع الإنجليزيين، وأن الذي سيظل أيضا على علاقة ودية مع الإنجليزيات عليه أن يقطع صلته بالهنود. فالاثنان لن يجتمعا» (1979، ص. 74). هذه التوترات، المعلنة منذ مستهل الرواية، تنفجر بشكل لافت في حادث مغارات ماربار. من هذه النقطة وبعدها، يتجمع العرق المتفوق حول

الجنس الدوني، فيما يعلن العرق الدوني عن تحالفه مع الجنس المتفوق. وبين الضحية الأنثى، أديلا كويستد، والضحية المستعمَرة، الدكتور عزيز، تكون الاختيارات فعلا متصلبة جدا. وتكون الاختيارات بين كاثرين مايو البغيضة والمؤلف الشنيع لـــــ الهند الأخت أكثر تصلبا مع ذلك. برغم ذلك فهذا، من غير ريب، نزاع قديم جدا ومن الممكن بالنسبة لما بعد الكولونيالية والنسوية أن تتجاوزا حدود تواريخهما الخاصة.

## بين الرجال: إعادة التفكير في المواجهة الكولونيالية

ثمة مجال مثمر للتعاون بين ما بعد الكولونيالية والنسوية يقدم ذاته ضمن إمكانية العداء الموحد ضد الأسطورة العدوانية لكل من الذكورة الإمبريالية والوطنية. في السنوات القليلة الماضية، حاول فريق صغير ومميز من النقاد إعادة قراءة المواجهة الكولونيالية ضمن هذا التعبير بوصفهاصراعا بين الذكوريات المتنافسة. وقد رأينا من قبل كيف تم افتراض النساء الكولونياليات والمستعمَرات باعتبارهن وسائط رمزية لهذا الخلاف (المذكر). وإذا كانت الوطنية المناهضة للكولونيالية قد أثبتت أصالة ذاتها عبر القَيِمات الإناث على الحياة المنزلية الروحية، فإن الأخلاق الذكرية الإمبريالية قد رشحت بالمثل «بمهمتها» عبر صورة الملاك في البيت الكولونيالي. يشير كتاب آن ماكلينتوك، الحديث العهد، جلد إمبريالي، إلى بعض مظاهر استثمار الإمبراطورية في نسائها. تكتب قائلة: «كانت مراقبة جنسانية النساء، والأمومة العالية وإنجاب عرق فحل من بناة الإمبراطورية مدرَكة إلى حد بعيد بوصفها وسيلة هامة للتحكم في صحة وثراء الجسد الذكوري الإمبريالي» (ماكلينتوك 1995، ص. 47). كما لفت كتاب آخرون الانتباه إلى الطرائق التي تمثلت فيها المهمة الكولونيالية التحضرية عبر صورة ربة البيت «البيضاء» المضحية بنفسها والفاضلة والمولعة بالحياة العائلية. ترى جيني شاربي أن «صورة المرأة كانت أداتية في تحول نسق كولونيالي للمعنى من المصلحة الذاتية والتفوق الأخلاقي إلى التضحية الذاتية والتفوق العرقي» (1993، ص. 7) .

في هذا السياق، تضع ماكلينتوك بشكل مفيد في الصدارة المظاهر الخفية للتنافس الجنسي الذي صاحب استعادة وإعادة ابتكار «الرجولة» الإمبريالية/ المناهضة للكولونيالية والبطريركية، مبرهنة بكون ذكورية الإمبراطورية قد تبينت، أولا، عبر التأنيث الرمزي للجغرافيات المفتوحة، وفي الاقتصاد الإيروتيكي للسرود الكولونيالية «المكتشفة». ويعتبر انكشاف فيسبوتشي الأسطوري للطبيعة الأميركية العذراء مثالا على ذلك: «ممنوحا الامتياز الذكري للتسمية، يجعل فيسبوتشي من هوية أميركا امتدادا معتمدا عليه، ويسند الحقوق الإقليمية لأوروبا الذكرية إلى شخصها و، بصورة موسعة، إلى ثمار أرضها» (1995، ص. 26). في سياق آخر، يبين فانون كيف أن هذا التهديد بالانتزاع الإقليمي/ الجنسي ينتج، عند الذكر المستعمَر، وهما متبادلا للاستعادة الجنسية/ الإقليمية: «أتزوج ثقافة بيضاء، وجمالا أبيض، وبياضا أبيض. عندما تلمسيداي القلقتان تلك الصدور البيضاء، تعانقان حضارة بيضاء وجلالا وتجعلهما في ملكيتي» (فانون 1967، ص. 63). غني عن البيان، تلفي هذه الرغبات المتنافسة تلفظها في قلق تنافسي. ويوحي عمل شاربي بأن خطاب الاغتصاب المحيط بالإنجليزيات في الهند الكولونيالية يموقع الإنجليزيين كمنتقمين منهن، متيحا الفرصة لاستراتيجيات عنيفة «استراتيجيات تمردات مضادة تسجل كاستعادة للنظام الأخلاقي» (شاربي 1993، ص. 6). بالمثل، يؤكد فانون بأن «هالة» الاغتصاب المحيط بالجزائريات المنقبات يثير «مقاومة ابن البلد الغاضبة» (فانون 1967، ص. 47).

إن اكتشاف فانون، في بشرة سوداء، أقنعة بيضاء، للاقتصاد الجنسي الذي يعزز المواجهة الكولونيالية في الجزائر يقوده إلى استخلاص أن الرجل الأسود المستعمَر إنما هو آخر «حقيقي» بالنسبة للرجل الأبيض المستعمِر. وقد توسع عديد من النقاد والمؤرخين في هذا التحليل للسياق الهندي للبرهنة بكون الذكورية الكولونيالية قد حددت نفسها بالإحالة على التخنث المزعوم للرجال الهنود. يمنحتوماس ماكولي السيئ السمعة، من بين آخرين، تعبيرا كاملا لهذا الاحتقار البريطاني بالنسبة للدفاع الهندي عن صفة الذكر:

إن الهيئة الجسمانية للبنغالي ضعيفة مساوية للتخنث. فهو يعيش في حمام بخار متواصل. سعيه يراوح مكانه، وأعضاؤه ضعيفة، وحركاته واهنة. لقد سحقه لعدة عدة عصور رجال ذووا أفعال جسورة وجريئة. كانت الشجاعة، والاستقلال، والصدق ميزات يتعارض فيها تكوينه ووضعه معها على حد سواء (ورد عند رووسيلي 1980، ص. 122) .

بعبارة أخرى، إن الهند قابلة للاستعمار لكونها تفتقد للرجال الحقيقيين. وتوصيف ماكولي يجلو تماما ما يصفه آشيس ناندي بوصفه التناظر الكولونيالي بين السيطرة الجنسية والسياسية. إذ بتأكيده على التخنث العرقي للذكر البنغالي (ليس إلى حد بعيد)، يعيد ماكولي صياغة العلاقة الكولونيالية في ما يتعلق بالهيمنة (الطبيعية) للرجال على النساء. وفق ذلك، يجعل السيطرة غير المفنَّدة للرجال الأوروبيين في أوطانهم وفي الخارج كذكورية مفرطة. وكما يكتب ناندي قائلا:

كانت الكولونيالية، أيضا، منسجمة مع الصور النمطية الغربية الموجودة ومع فلسفة الحياة التي مثلتاها. وأنتجت إجماعا ثقافيا داخله رمزت السيطرة السياسية والسوسيوثقافية إلى سيطرة الرجال والذكورية على النساء والأنوثة (ناندي 1983، ص. 4) .

لقد كان خطاب الذكورية الكولونيالية مستبطنا في كل مكان من خلال قطاعات واسعة من الحركة الوطنية. ورد بعض الوطنيين بالتأسي على تخنثهم، فيما احتج آخرون عليه. في هذا الصدد، لفت مؤرخون الانتباه إلى الانبعاث الرَجعي للثقافة الجسمانية و، على نحو متصل، العسكرية داخل الحركة الوطنية الهندية.

يتجاهل أشيس ناندي قصة الذكورية الاشتقاقية للوطنية الهندية ليروي قصة مختلفة تماما- قصة أكثر أهمية إلى حد بعيد- عن خنثوية منشقة. إذ يُنظِّر كتاب العدو الحميم 1983)) لنشوء احتجاج ضد المعتقد الكولونيالي للذكورية، داخل كل من الحركة الوطنية الهندية وأيضا على حافات المجتمع البريطاني للقرن التاسع عشر. يقوم تحليل ناندي بإصلاح صور مختلفة مثل غاندي وأوسكار وايلد. فقد أنكر غاندي، كما يبين

لنا ناندي، الانجذاب الوطني للذكورة على جبهتين- أولا، عبر نقده المنهجي للجنسانية الذكرية؛ وثانيا، عبر المطامح الواعية بذاتها إلى ثنائية جنسية أو الرغبة، كما يورد، في أن يصبح «مخصي الإله» (أنظر ميهتا 1977، ص. 194). يمنح تشكيل الذات الجذري عند غاندي «الأنثوية» نصيبا مساويا في بناء الذاتية المناهضة للكولونيالية. لذلك أيضا، وبرفضه المشاركة في المنطق المعطوب للثنائية الجنسية الكولونيالية، يُعَقِّد بنجاح التوقيع الموثوق به للذكورية الكولونيالية. من الجانب الآخر، يحتج وايلد بالمثل على الاستحقاق الملتبس للقوة البريطانية الرجولية. وكما مع غاندي، فنقده للهويات الجنسية التقليدية والمعايير الجنسية يهدد ما وصفه ناندي كـ «مسلمة أساسية للموقف الكولونيالي في بريطانيا» (ناندي 1983، ص. 44). ثمة أمثلة أخرى لا تحصى- إدوارد كاربنتر، وليتون ستاركي وفرجينيا وولف كلهم، كما يكتب ناندي، «احتجاجات حية على رؤية العالم المرتبطة بالكولونيالية» (1983، ص. 43). إذ تمتلك ما بعد الكولونيالية والنسوية سياقا متحدا محتملا في هذه الصور- في أطروحة كاربنتر حول «الجنس المتوسط» وفي وصف وولف المثير للجدل للخنثوية. ربما هناك بعض الأمل لاتفاق متقاطع ثقافيا ومتداخل تنظيريا في نقد وولف الانفعالي والنسوي للذكورية الكولونيالية العدوانية في ثلاثة جنيهات :

بإمكاننا مع ذلك أن نزيل البَيض من الجرائد؛ ونشم مع ذلك رائحة مميزة وجلية في منطقة وايتهال ووستمنستر. وفي الخارج برز المسخ بوضوح إلى السطح. إنه هناك من غير شك. فقد وسع مجاله. إنه يتصادم مع حريتك؛ ويملي عليك كيف ستعيش؛ ويخلق فوارق ليست بين الجنسين وحسب، ولكن بين الأعراق. إنكم تشعرون في دواخلكم ما شعرت به أمهاتكم عندما أوصدت الأبواب في وجوهكم، وعندما تخرسون، لأنكم يهود، لأنكم ديمقراطيون، بسبب عرقكم، وبسبب ديانتكم (وولف [1938] أعيد طبعه سنة 1992، ص. 304) .

مثل وايلد وغاندي بكثير، يزود استنكار وولف للذكورية العدوانية بأساس نقد مشترك للثقافة الشوفينية الوطنية والكولونيالية. وفيما سبر بعض النقاد بشكل مثمر

شروط هذا النقد، فإن طاقته التامة تنتظر تطويرا نظريا.

## جماعة متخيلة: قضية النزعة الوطنية

كما رأينا، يحث التلاقي مع النسوية ما بعد الكولونياليةَ على إنتاج تقرير متأمل لذاته وأكثر نقدا للوطنية الثقافية. في هذا الفصل سندرس بعض الأسس من أجل دفاع ما بعد كولونيالي عن الأمة المناهضة للكولونيالية. يتم الاعتراف عموما- حتى من قبل النقاد ما بعد الكولونياليين الأكثر «كوسمبوليتية»- بكون النزعة الوطنية قد كانت مقوما هاما في نضال من أجل نزع صفة الاستعمار في العالم الثالث. هكذا، وبالنسبة لكل تحفظاته حول الخصوصية الثقافية، يسلم سعيد بأن:

إلى جانب المقاومة المسلحة في أماكن شتى مثل الجزائر، وأيرلندا، وإندونيسيا للقرن التاسع عشر، جرت أيضا جهود جديرة بالاعتبار في المقاومة الثقافية تقريبا في كل مكان، الإصرار على الهويات الوطنية، و، في المجال السياسي، خلق جمعيات وأحزاب هدفها المشترك هو تقرير المصير والاستقلال الوطني (سعيد 1993، ص. Xii) .

وفقا لذلك، يعترف نقاد ما بعد كولونياليين بأن أي تقرير واف للمواجهة الكولونيالية يقتضي التزاما نظريا وتاريخيا بقضية النزعتين الوطنيتين الآسيوية والأفريقية. في هذا الصدد، يطرح عدد من الأسئلة نفسه: هل هذه النزعات المتمردة ردود فعل بشكل محض أو ببساطة ضد حقيقة الهيمنة الكولونيالية؟ هل فكرة «الأمة» وثيقة الصلة بطبوغرافية العالم الثالث الثقافية، أو هل الوطنية المناهضة للكولونيالية خطاب أجنبي و«مشتق»؟ وأخيرا، هل بالإمكان مصالحة الخصوصية العدوانية في الغالب للدول الوطنية الآسيوية والأفريقية مع حلم النزعة الدولية والعولمة لأواخر القرن العشرين؟

في مسعى للتفاوض مع المضمرات المعقدة الناشئة من «سؤال الوطنية»، يجد فريق الدراسات ما بعد الكولونيالية نفسه مجبرا على القيام بتدخل في خطاب متقاذف. هكذا وفيما تبرهن بيندكت أندرسن بشكل ممتاز بكون صفة الأمة إنما هي القيمة الشرعية بشكل أكثر كونية في الحياة السياسية في راهننا» (أندرسن، 1991، ص. 3)، في الوقت نفسه، وعلى نحو مفارق، اعتبرت النداءات «الانفصالية» أو التنافسية من أجل السيادة الوطنية عموما كأعراض اللاشرعية السياسية. قد يبدو، إذا، أن في الوقت الذي تكون فيه بعض الأمم «جيدة» ومتقدمة، تكون أمم أخرى «شريرة» ورجعية. ينسب ديفيد لويد، في مقالته النيرة «نزعات وطنية ضد الدولة» إصرار هذا الفرق الدائم بين النزعات الوطنية «الخيرة» و«الشريرة»، أو «الشرعية» و«اللاشرعية» إلى تناقض أعمق احتل دائما المركز المضطرب للخطابات المحيطة بالنزعة الوطنية (لويد 1993a)، مؤكدا بأن التحيز الانتقائي والسائد لمناهضة الوطنية الغربية، تنبثق من الكراهية الميتروبولية الراسخة تاريخيا تجاه الحركات المناهضة للكولونيالية في العالم الثالث. هكذا- ردا على تهديد الحركات المطالبة بنزع صفة الاستعمار – عجزت الليبرالية عن القضاء بين الادعاءات العالمية التاريخية للوطنية الغربية، من جهة، والتطور المناهض للغرب والمعارض على وجه التخصيص للنزعة الوطنية الثقافية في العالم الثالث من جهة أخرى». وكما يوحي لويد، فللنزعة الوطنية المناهضة للغرب تاريخ في الفكر الإمبريالي الذي ليس لما بعد الكولونيالية القدرة على تجاهله. وإذا، ما الشروط التي تحتها أحرزت النزعة الوطنية على الموافقة التنظيرية، والعداء، للباحثين والنقاد الغربيين؟

بالنسبة للعديد من المنظرين، تنشأ الشرعية التي لا شك فيها للنزعة الوطنية من عملها باسم الحداثة. إذ يدافع كتاب من أمثال أرنست غيلنر وبيندكت أندرسن، بشكل خاص، عن النزعة الوطنية بوصفها الشكل الوحيد لتنظيم سياسي ملائم للوضع الاجتماعي والفكري للعالم الحديث. ينسب غيلنر انبثاق النزعة الوطنية إلى

«التحول» المرحلي من النظم الاقتصادية ما قبل الصناعية إلى الصناعية، مبرهنا بأن، عندما تصبح أشكال التنظيم الاجتماعي أكثر تعقيدا وتعقدا، يحدث أن تتطلب حكومةً وقوةً عاملة أكثر تجانسا وتعاونا. هكذا، ينتج المجتمع الصناعي ظروفا اقتصادية من أجل وعي وطني- يدعمه سياسيا عبر القوة المشرفة للدولة الوطنية. يقول غيلنر:

التحرك، والتواصل، والحجم بسبب صقل التخصص- قد فرضها النظام الصناعي من خلال تعطشه للثراء والنمو، ويجبر وحداته الاجتماعية بأن تكون واسعة ومع ذلك متجانسة ثقافيا. يتطلب الإبقاء على هذا النوع من ثقافة عالية لا مفر منها (لأنها متعلمة) حماية من قبل الدولة... (غيلنر 1983، ص. 141) .

في نفس السياق، ترى أندرسن أن ولادة النزعة الوطنية في أوروبا الغربية معاصرة لانهيار – إن لم يكن موت- أنماط الفكر الدينية، فالنزعة الدنيوية العقلانية للتنوير تحمل معها دمار الأنساق القديمة للاعتقاد والنشاط الاجتماعي المطمورة في الألغاز الخرافية لشخصية الملك الإلهية، والجماعة الدينية، واللغات المقدسة، والوعي الكوسمولوجي. إن النزعة الوطنية، كما تقول لنا أندرسن، تسد الفراغ الوجودي المتروك بعد الفردوس: «ما كان مطلوبا إذا هو التحول الدنيوي للقدرية إلى الاستمرارية والاحتمالُ إلى معنى... كانت بعض الأشياء (وتكون) ملائمة لهذه الغاية أفضل من فكرة الأمة» (أندرسن 1991، ص. 11). وإذن، فالأمة نتاج تخيل دنيوي وحديث جذريا، مستحضرا عبر الأشكال الثقافية للرواية والجريدة في الامتداد الملحد لما تسميه أندرسن بـ «**الزمن المتجانس الفارغ**».

يكشف تقريرا غيلنر وأندرسن للضرورة الغائية- بالفعل، الحتمية الغائية- للدولة الوطنية عن تحيز هيغيلي. فكما هو معروف جيدا، يضع هيغل قصة «النوع البشري» كقصة تَقدمنا من ظلمة الطبيعة إلى نور «التاريخ». ونثر «التاريخ»، هو أيضا، ينقل سرد الحداثة. إن «التاريخ» ناقل الوعي الذاتي العقلاني عبره تكتسب الروح البشرية الناقصة معنى متحسنا لكليتها. بتعبير آخر، يولد «التاريخ» سيرورة عقلانية عبرها يكتسب الجوهر المغترب للمواطن الفرد هوية متماسكة وتعويضية في الحياة المشتركة

للأمة. هكذا، وبالنسبة لهيغل، تكشف السرود المتداخلة لـــــ «العقل»، و«الحداثة» و«التاريخ» عن «غايتها»الحقيقية- الحقيقة النهائية لدلالتها- في شكل مقوى للدولة الوطنية (أنظر هيغل- 1975).

يزود دفاع هيغل الهام والمؤثر للمجتمع المدني بأديولوجيا صفة الأمة ويشير، بشكل متلازم، إلى العلمية التي عبرها جُعلت الدولة الوطنية شكلا أكثر قانونية للتنظيم السياسي والهوية في العالم المعاصر. لكنفي هذه الأزمنة ما بعد الهيغلية، لا يمكن للمحادثات الدولية والصفقات «الإنتاجية» أن تقاد إلا بين الأمم وممثليها الحقيقيين أو المحتملين. بالتالي، أيضا، يتم الكلام عن الذاتية الفردية بشكل ملائم وبيسر عبر لغة المواطنة. ومع ذلك- بالعودة إلى النقطة السابقة في هذه المناقشة- ورغم الافتراضات العامة حول المرغوبية الكونية في صفة الأمة، كيف يحدث أن يظل المفكرون الليبراليون معادين للنشاز المتنامي للرغبات الوطنية في بعض الأجزاء من آسيا، وأفريقيا، وأوروبا الوسطى والشرقية؟ لماذا يتم الاعتراف على نطاق واسع بكون هذه النزعات الوطنية «الجديدة» متقهقرة، ونرجسية، وانتهاكية، وغير قابلة للاحتواء؟

في جواب عن بعض هذه الأسئلة، يوجه لويد الانتباه إلى تناقض وجداني أساسي يسم حتى الاحتفاءات (الغربية) الأشد حماسا للنزعة الوطنية «التقدمية». ففي نفس الأعمال التي تلقي الضوء على حداثتها غير القابلة للاختزال، يتم التسليم بالنزعة الوطنية أيضا، وعلى نحو مفارق، كحافز على عواطف «ما قبل حديثة» أو «رجعية» (لويد 1993a). وبينما يتم الاعتراف بكون الزخم التاريخي تجاه الدولة الوطنية يحقق التوقع الهيغلي لمجتمع مدني متوسع وعقلاني بنجاح، يسلم كتاب من أمثال غيلنر وأندرسن بأن شعريات «الانتماء الوطني» غالبا ما تؤكد عليها المعتقدات أو الممارسات «اللاعقلانية» و«الخرافية» و«الفولكلورية». بطريقة أخرى كيف بإمكاننا شرح الخفة التي بها يكون المواطنون مستعدين للقتل والموت في سبيل أممهم.

يقدم عمل توم نايرن ردا منورا على عدم الثقة بالذات الذي يزعج الارتباط

الليبرالي الأشد بالخطاب الوطني. فخلاف نايرن هو أن الشيفرة الجينية لجميع النزعات الوطنية مدرجة في وقت واحد من قبل الإشارات المتناقضة لما يسميه ب «الصحة» و«المَرضية»: تصم أشكال اللا عقلانية» (الحكم المسبق، والعاطفية، والأنانية الجمعية، والاعتداء إلخ.) قدرها (نايرن 1977، صص. 8-347). إذا كانت بلاغة التطور الوطني تؤمن رؤيا متطلعة إلى الأمام، فالبلاغة المطابقة- والقوية على حد سواء- للارتباط الوطني تستحضر الطاقات الكامنة للعادات والتقاليد. هكذا، ومتصورة مثل الإله الروماني يانوس ذي الوجهين، أو مثل «ملاك التاريخ» عند والتر بنيامين، فالنزعة الوطنية تمزقها المفارقة التي بها تشجع المجتمعات على:

دفع نفسها إلى الأمام نحو هدف إلى حد ما (التصنيع، والازدهار، والمساواة مع شعوب أخرى إلخ.) من خلال نكوص إلى حد ما- بواسطة النظر إلى أجزائها الداخلية، معتمدة بشكل أعمق على مصادرها الطبيعية، وبعث أبطال شعبيين غابرين وأساطير حولها وما إلى ذلك (نايرن 1977، ص. 348) .

على نحو لافت مع ذلك، وبدل مجرد إدانة الأسس الرجعية للنزعة الوطنية، يقرأ نايرن الحنين للسيادة الوطنية بوصفه تعويضيا- كمحاولة للتخفيف من العبء الشاق لـ «التقدم»: «هكذا تتأخر النزعة الوطنية في المرور إلى الحداثة، بالنسبة إلى المجتمع البشري. وبما أن النوع البشري مجبر على عبور مدخله الضيق، فعليه أن يلتفت بيأس إلى الماضي، ليستجمع قواه أينما أمكنه أن يجدها من أجل اختبار التطور» (1977، ص. 348-9) .

يقدم نايرن فهما حيويا للحساسية البنائية للنزعة الوطنية- لخطابها المتقلب والمفكك لذاته على نحو جوهري. ففيما تجسد النزعة الوطنيةفكرة التقدم الكوني والحداثة بما هما خاصيتا التنوير الأوروبي، سيبدو أنها تدمج أيضا الشروط من أجل نقد داخلي لحداثتها التأسيسية. إنه، إذا، كلا «الخير» و«الشر»، وكلا التطبيع والتمرد:

... إن جوهر النزعة الوطنية في حد ذاته دائما ملتبس أخلاقيا، وسياسيا، وبشريا. هذا هو السبب في أن المنظورات التي تضفي صفة الأخلاق على الظاهرة دائما تخفق، سواء

مدحتها أم وبختها. فهذه المنظورات ستمسك ببساطة بأحد المظاهر الخارجية للمخلوق، ولن تقر بوجود رأس مشترك يوحدها1977) ، ص. 348) .

بالتأكيد، وكما يعترف نايرن، من غير المحتمل أن تسلم أيديولوجيا الحداثة بالهجنة الخطرة لابنها المفضل. وإنه في هذه النقطة في حجاجه يسعنا الشروع في صياغة فهم ما بعد كولونيالي للدافع المشكل أساس مناهضة النزعة الوطنية الغربية. على ضوء تحليل نايرن، هل بإمكاننا، على سبيل المثال، أن نشخص مناهضة النزعة الوطنية المتروبولية في محاولة لتطهير النزعة الوطنية الأوروبية من رجعيتها، وبفعل ذلك، لتسليط الضوء على النزعات الوطنية «المتقهقرة» في مكان آخر؟ فعلا، الكثير من مناهضة النزعة الوطنية يشكله الافتراض بكون التاريخ المتقدم للأمة ينحرف بصورة خطرة عن السبيل في تمظهره المناهض للكولونيالية، وبكون النزعة الوطنية الثقافية ذات الصلة تشوه بصورة مأساوية الحداثة التأسيسية لصفة الأمة. تبرهن تأملات إيريك هوبسبوم في النزعات المعاصرة بالضبط على هذه الحالة:

... الحركات الوطنية المميزة في نهاية القرن العشرين سلبية جوهريا، أو بالأحرى مسببة للخلاف... [ فهي في الأغلب] رفض للأنماط الحديثة للتنظيم السياسي، وطني وفوق وطني. وتبدو، مرة بعد أخرى، أنها ردود فعل على الضعف والخوف، ومحاولات لإقامة متاريس لصد قوات العالم الحديث (هوبسبوم 1990، ورد عند لويد 1993a، ص. 2) .

إن نقد هوبسبوم للنزعات الوطنيةلنهاية القرن العشرين غير الدقيقة أو المخدوعة شامل كرونولوجيا للنضالات المناهضة للكولونيالية في آسيا وأفريقيا. وفي هذا الصدد، فإصراره على الطبيعة المناهضة للحديث بشكل خاطئ لهذه النزعات الوطنية المتمردة يحمل في داخله صدى الإدراك الهيغلي المبكر «للنقص» الذي يميز الثقافات القديمة لــ «الشرق». ذلك أن فلسفة التاريخ الهيغلية تبلغ بشكل علني تصورا بكون الحضارة (والحداثة) تسافر غربا. في هذه الخطة للأشياء، يودَع اللا غرب في ما قبل التاريخ الغامض للحضارة و، بذلك، للدولة الوطنية الكاملة والحقيقية. هكذا، لا

يمكن للنزعة الوطنية خارج الغرب إلا أن تكون دائما غير ناضجة وجزئية- تهديد للمبادئ التنويرية للدولة الليبرالية و، بذلك، دالا على حداثة فاشلة أو «ناقصة» (أنظر هيغل 1910؛ باتلر 1977، صص. 64-40).

لا شيء في المناقشة السابقة يعني التغاضي عن العنف الرهيب المبرر باسم النزعة الوطنية. في الشرق أو في الغرب، ندرك الآن الخوف من الأجانب، والعنصرية، والكره الذي يصاحب بلاغة الخصوصية. لقد صارت النزعة الوطنية مبررا شعبيا بالنسبة للخطب المعاصرة لعدم التسامح، والكروات والصرب المنفصلين، والإغريق والماسيدون، والإستون والروس، والسلوفاك والتشيك، والإرمن والأذربيجانيين، والإسرائيين والفلسطينيين، والهندوس والمسلمين. وبينما كنا مركزين أولا على الحساسية المفرطة حول النزعات الوطنية غير الغربية، انبثقت بعض النقود المتأخرة الأشد إرغاما للأيديولوجيا الوطنية من مراكز ما بعد كولونيالية بجلاء. كما رأينا، بشكل خاص، فكتاب الثقافة والإمبريالية لسعيد جلي بسبب إنكاره الذي لا يلين للتقهقر ما بعد الإمبريالي لـ«العالم الثالث» إلى أشكال مقاتلة ومتنافرة للنزعة الأهلية.

يكمن جدال سعيد في أن في توكيداتها اليائسة على الغيرية الحضارية، تستسلم الأمم ما بعد الكولونيالية كلها بسهولة كبيرة لرفض متحد وصبياني للثقافات إمبريالية. والنتيجة هي شكل سياسة، رجعية تتبين إرادتها للاختلاف عبر إجراءات ما سماه نيتشه بالاستياء وأدورنو، بعده، نظَّر لها ك «جدلية سلبية». بمعنى آخر، إن مشاريع مثل زنوجة سانغور، والحركة الراستفايرية، والنزعة الوطنية الهندية والإيمان بالقوى الخفية عند ييتس كلها، بحسب سعيد، محدودة بواسطة فهم «سلبي» ودفاعي جوهريا لمجتمعها و، بشكل متصل، لحداثة أوروبية «متحضرة» (سعيد 1993، ص. 275). هذا المشروع، بالنسبة لسعيد، انهزامي بما أنه يكرر فحسب تقابلات الخطاب الكولونيالي الثنائية وتراتبياته. هكذا، فصوفية ييتس، وإحياؤه الحنيني للأساطير السلتية، وأوهامه المتمردة لأيرلندا القديمة تشكل أساسها من قَبل المعرفةُ الكولونيالية المتحيزة للخلفية الأيرلندية والاختلاف العرقي. بتعبير آخر، إن قبول النزعة الأهلية:

... هو قبول عواقب الإمبريالية، والتقسيمات العرقية، والدينية، والسياسية التي تفرضها الإمبريالية نفسها. وترك العالم التاريخي لميتافيزيقا الماهيات مثلالزنوجة، والصفة الأيرلندية، والإسلام أو الكاثوليكية هو ترك التاريخ للتجوهرات التي لها سلطة تحريض الكائنات البشرية ضد بعضها البعض (سعيد 1993، ص. .(276

ينبني نقد سعيد المحتد للنزعة الأهلية الحامية على نزعته الكوسموبوليتية الغامرة. ويعتبر أن النزعة الوطنية- خصوصا في تمظهرها المناهض للكولونيالية- إنما هي شر ضروري ومهجور بالكامل الآن. فإذا كانت النزعة الوطنية تقوي الطاقات المتعارضة للنضالات من أجل تصفية الاستعمار، فيتعين على تحقيق الاستقلال ما بعد الكولونيالي أن يقرع ناقوس موت صناعة- أمة متعصبة. يتطلب التاريخ الاضمحلال التدريجي لجميع الدول الوطنية. لكن، فيما قد تكون هذه الرؤيا، في ذاتها، مرغوبا فيها على نحو مبرز، يميل حجاج سعيد إلى الاستسلام للإدراك الليبرالي لـــــــ «النزعة الأهلية» المناهضة للكولونيالية باعتباره العائق الوحيد المتبقي لليوتوبيا الديمقراطية للنزعة الدولية الحرة والعادلة. يقتضي تحليل أكثر دقة بأن نعيد النظر أولا في الشروط الخطابية التي تلون الكراهية الموسوسة إلى حد ما تجاه شبح «النزعة الأهلية».

في هذا السياق، يُتطلب منا انتباه متجدد إلى ادعاء سيموس دينيبأنه بقدر ما تضفي دول كولونيالية وإمبريالية على نفسها صفة الكونية على نحو مميز، تعتبر أي تمرد ضدها تمردا محليا بالضرورة (ديني 1990، ص. 9). وبينما قد يبتغي التمرد المناهض للكولونيالية في الغالب، كما يشير سعيد، خلاصه في نزعة محلية متحدية، فصحيح على حد سواءأن تهمة «النزعة الأهلية» تُستحضر كلها بسهولة كبيرة لتعلن عن عدم شرعية التمرد. ذلك أن النزعة الأهلية أو الرجعية تشكل، كما رأينا أعلاه، الآخرالمناسب والضروري لخطاب الحداثة المتعجرف. هذا التعارض المتقن بشكل خادع بين النزعات الوطنية الإيجابية أو الحديثة والنزعات الوطنية السلبية أو غير الحديثة تجعل جميع التنوعات المحلية، والمتعددة والمتمردة للنزعة الوطنية كتابع وغير ملائمة حتما. مرة أخرى، فتعليقات لويد على الحركات الأيرلندية الوطنية في محلها

بشكل مذهل:

يمكن أن نلاحظ في كتابات النزعة الوطنية، إذا جاز التعبير، قلق التشكل المعتمد، مادام النفي يتخذ على نطاق واسع مكانة عبر الاعتبار بكون شكل ثقافي معطى إنما هو إما هامشي جدا لعده تمثيليا أو، بتعبير يلخص مقالق الامبريالية نفسها، تمظهر بحاجة إلى التطوير أو التثقيف (لويد 1993b، ص. 5) .

علاوة على ذلك، من المهم الاعتراف بكون أشكال النزعة الوطنية التي ترفض المحتوى الوحيد للحداثة ليست كلها بالضرورة مصممة لتحريض الكائنات البشرية ضد بعضها البعض. لحسن الحظ ما زال هناك فرق شاسع بين عبادة القوى الخفية عند ييتس ومرسوم ميلشيات طالبان المتعصب ضد تعليم النساء في أفغانسان التي تمزقها الحرب. كما يمكن أيضا قراءة الحداثة نفسها، وبعيدا عن كونها مجرد فائدة، كما يجادل نايرين، كـ«اختبار»، يقتضي الطاقات المسكنة لما يسمى بالمشاريع «الرجعية».

## أطفال منتصف الليل: سياسة السيادة الوطنية

من منظور آخر، إن الارتباط ما بعد الكولونيالي بالنزعة الوطنية يشكله الفهم التاريخي بكون وضع «ما بعد الكولونية» الآسيوي والأفريقي قد تم توسطه وإنجازه عبر خطابات وبنيات صفة الأمة. هكذا، فمشروع صيرورة ما بعد كولونيالية – للوصول إلى لحظة حاسمة بعد الكولونيالية- كثيرا ما احتفي به وتمت شرعنته من خلال تأسيس دول وطنية مستقلة. لذلك، أيضا، وفرت النزعة الوطنية معجما ثوريا من أجل نضالات متنوعة لتصفية الاستعمار، وتم الاعتراف بها منذ مدة كموجه سياسي عبره تكتسب الحركات المناهضة للكولونيالية المتباينة شكلا وتشكيلا ثوريين متماسكين. أو، بشكل مختلف، عبر تركيزها على عدو مشترك، تستخرج النزعة الوطنية وتدمج طاقات الحركات الشعبية المتنوعة، والتي هي طاقات موزعة عشوائيا. هكذا، على سبيل المثال، وكما يكتب راناجيت غوها، تحقق النزعة الوطنية الهندية تأهلها عبر تعبئة منهجية، وتنظيم، وضبط وتسخير طاقة «التابع» (غوها .(1992

في سياق آخر، وبالمثل، يضع فانون في الصدارة قدرة النزعة الوطنية على تقطير تجربة مشتركة للهيمنة، مبرهنا بأن النزعة الوطنية ترد على عنف الكولونيالية بالزيادة في التضامن العمودي بين الفلاحين، والعمال، والرأسماليين، والإقطاعيين والنخبة البورجوازية. فضلا عن ذلك، يصلحهذا العدوان المضاد والمتحد لغاية أخرى- يُثور المظاهر المحتضرة الأشد رجعية للمجتمع المستعمَر: «هذا الشعب الذي فقد حق بكوريته، واعتاد على العيش في الدائرة الضيقة للحزازات والعداءات، سينبثق الآن من جو من الاحتفال المهيب لينظف ويطهر وجه الأمة كما تظهر في المراكز المتنوعة» (فانون 1990، ص. 105).

على الرغم من أن فانون يحافظ كتاباته على تناقض وجداني تجاه المرغوبية السياسية في دولة وطنية ما بعد كولونيالية محصنة ومتمركزة، إلا أنه يظل ملتزما بشكل لا لبس فيه بالضرورة العلاجية للاهتياج الوطني المناهض للكولونيالية. وفيما تتعرض النزعة الوطنية للاشتباه بوصفها الغاية الشرعية الوحيدة لتصفية الاستعمار، فمع ذلك يُسلَّم بها باعتبارها الوسيلة العلاجية الأساسية التي بها تتغلب الثقافة المستعمَرة على الضرر السيكولوجي للعنصرية الكولونيالية. هكذا، وفي معذبو الأرض، يمنح فانون امتيازا للنزعة الوطنية بفعل قدرتها على تضميد الجراح التاريخية التي ألحقتها بها البنية «المانوية» للثقافة الكولونيالية التي حبست المستعمَر في وجود بشري حدي بالكاد. في هذا السياق، تستجيب النزعة الوطنية للمهمة الملحة لإعادة الأنسنة، ولاستعادة الكلية العدنية [نسبة إلى جنة عدن]. وتصبح عمليةَ إعادة الصفة الإقليمية وإعادة الامتلاك، بما هي عملية تستبدل «مواطنة مزدوجة» للثقافة الكولونيالية بثقافة مضادة موحدة جذريا. بتجاوز الأسبقية العرقية الخاطئة للمستعمِر، يكتشف ابن البلد، كما يقول لنا فانون، التعبير المشجع للمساواة: «لأن إذا كانت حياتي، في الواقع، جديرة بقدر جدارة حياة المستوطن، فنظرته لا تعودتضعفني ولا تجمدني، كما أن صوته لا يحولني ثانية إلى حجر. لن أتوتر ثانية في حضوره؛ في الواقع، لا أعيره أي اهتمام» (فانون 1990، ص. 35). في كتاباته الشاملة عن سواراج- أو الحكم الذاتي- في الهند، يدافع غاندي عن المشروع الوطني بنفس اللغة في سبيل حثه على الأبهايا، أو

عدم الخوف. لذلك أيضا فقد مجد نغوغي، وكابرال ومبويا، من بين آخرين، بكثير الفوائد التعويضية للنزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية داخل أفريقيا.

يضيف كتاب مثل بينيتا باري بعدا إضافيا للدفاع عن النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية، مبرهنين على أن ذاكرة النزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية في آسيا وأفريقيا قد تساعد في تسييس الخطابية المجردَّة لنظرية ما بعد كولونيالية هامة. يؤكد باري بأن الانتقاد الصحيح أيديولوجيا للمقاومة ذات «النزعة الأهلية» معادل لإعادة كتابة الأرشيف المناهض للكولونيالية. وبمنحه إرثه ما بعد البنيوي، يميل النقد ما بعد الكولونيالية المتأخر إلى تفضيل تلك التنوعات لمناهضات الكولونيالية المضادة للسيطرة التي تقوض بدل أن تعكس تقابلات الخطاب الكولونيالي الدائمة. هذا التحيز النظري- المطور تماما في بعض من أعمال هومي بابا- يبحث عن دليل للذاتية المشتتة والمشوَّشة للمستعمَر التي، كما قيل لنا، تتحدى الانحباس في داخل الجهاز الأيديولوجي للكولونيالية. داخل هذا الجدال، يُرى إلى ابن البلد المتمرد أنه يفند منطق الهيمنة الكولونيالية عبر رفض احتلال وضعه(ها) الذاتي المعين داخل خرائطية خطابية للكولونيالية. والواقع، بالنسبة لكاتب مثل بابا، أن الذات المستعمَرة المتقلقلة غير مستوعبةجوهريا داخل التخوم الأيديولوجية لمدينة فانون المانويةالكولونيالية. وبدون الانتقاص من الوجود المنتهك لهذه الذاتيات المناهضة للكولونيالية والمتعددة الدلالات، مراعاة لمعنى الواقعية السياسية(*realpolitik* ) لا زالنا بحاجة إلى الإنصات باهتمام، مثلا، لتوصيف فانون المقولي لهوية وطنية كائنة، متراصة ومقاتلة. و، كما يبرهن باري، فلإنصاف السياسة التي يطورها الثوريون المناهضون للكولونيالية مثل فانون، «من الضروري بالتأكيد الإحجام عن توبيخ منافق لأنماط كتابةٍ مقاومة لا تطابق قواعد نظرية معاصرة حول الراديكالية الخطابية» (باري 1994، ص. 179). قد يكون صحيحا أن النزعة الأهلية تخفق في الأخير في تجريد نفسها من التقسيمات التراتبية التي تشي بالعلاقة الكولونيالية. ومع ذلك، فالسرود المضادة المناهضة للكولونيالية، كما يؤكد باري:

تحدت، وقوضت، وأضعفت الأيديولوجيات السائدة، وفي لا مكان أكثر بكثير من إطاحتها بتراتبية المستعمِر/ المستعمَر، وخطاب ونموذج المستعمَر الرافض لموقف الخضوع والمستغني عن شروط تعاريف المستعمِر1994) ، ص. 176).

وحتى وإن كانت النزعة الوطنية «مهجورة» نظريا، إلا أنها مع ذلك تشكل- وإن يكن منسيا- الأرشيف الثوري لما بعد الكولونية المعاصرة.

## خطاب مشتق؟

كما رأينا، تدعم طاقاتِ النزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية التي تحت المراجعة إرادةٌ في اختلاف لا تُقهر. ففي نمطه الاستردادي بشدة، يرفض الوعي الوطني جغرافيا الإمبراطورية التي تضفي على نفسها صفة الكونية، ويحدد غيريته الثقافية المتمردة من خلال الأمة- كـ «هندية»، أو «كينية»، أو جزائرية وما إلى ذلك. هنا، مع ذلك، تكمن المفارقة في لب النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية. عموما يتم الاتفاق بكون صفة الأمة والنزعة الوطنية ابتكارات أوروبية دخلت إلى حيز الوجود حوالي نهاية القرن الثامن عشر. تبرهن أندرسن، من بين آخرين، بشكل مقنع بأنصفة الأمة الأوروبية المخترعة بشكل جديد قد اكتسبت توا خاصية «معدلة» جعلتها قادرة على التشتيت والاستنبات في تشكيلة من حقول متباينة. إن لفظة «الأمة»، بتعبيرها، قد تكشفت عن ابتكار حوله استحال ضمان براءة الاختراع. وصارت متيسرة للقرصنة من قبل أياد مختلفة على نطاق واسع، وأحيانا غير متوقعة (أندرسن 1991، ص. .67)

بإيداع كل النزعات الوطنية اللاحقة في نمذجة «القرصنة»، ترفض أندرسن الاعتراف بإمكانية نزعات وطنية بديلة، ومتنوعة ومختلفة. في هذه القراءة تتجرد كل النزعات الوطنية «ما بعد الأوروبية» إجمالا من الإبداع. ذلك أنها، في أحسن الأحوال، مشاريع زائفة وغير شرعية بشكل غامض ومتكلفة أو متنكرة كشيء حقيقي.

بالتأكيد، يمكن رؤية إصرار أندرسن المتشائم على تجانس جميع النزعات الوطنية

كإصرار محدود بشكل صارم ومفتوح على الجدل. مع ذلك، وكما تكشف عنه قراءة بارثا شاتيرجي الحساسة للنزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية، تبطل شروط تحليل أندرسن تخيل صفة الأمة في مستعمرات مثل الهند (شاترجي 1993a). ولذلك فهذا هو الأمر بكون مشروع صناعة أمة هندية مبتليا بمقالق المحاكاتية وبإدراك أن النزعة الوطنية الهندية إنما هي مجرد نسخة أو اشتقاق خطاب أوروبي ما بعد عصر التنوير.

ثمة إجماع عام بين المؤرخين الليبراليين بكون الدروس التكوينية للنزعة الوطنية قد تم اكتسابها حرفيا داخل الحجرة الدراسية الكولونيالية عبر تعليم ونقل تواريخ وطنية أوروبية. تجادل أندرسن بأن الشبكة الواسعة للأجهزة التعليمية الكولونيالية قد مكنت بشكل متنوع الأطفال الفيتناميين من تشرب الفكر الثوري لفلاسفة التنوير، والأطفال الهنود من استيعاب مبادئ المغنا كرتا والثورة المجيدة، والأطفال الكونغوليين من اكتشاف الطاقات التي تؤكد كفاح استقلال بلجيكا ضد هولندا (أندرسن 1991، ص. 118). في سياق مماثل، يطالب المؤرخ بيرسيفال سبير بإنجازات النزعة الوطنية الهندية من أجل أوروبا. ففي تقرير يبدو شبيها أكثر بكثيربتوصيف أندرسن لـ «الفجر» الدنيوي للنزعة الوطنية الأوروبية، يؤكد سبير بأن الغربنة/ الحداثة تصوغ سبيلها عبر ضباب التدين ما قبل الحديث، مستبدلة الآلهة القديمة بعواطف جديدة للنزعة الوطنية (سبير 1990، ص. 166). بهذه الطريقة، إذا، يرفع أدب الحاكمين نفسه فوق مفرقعته النارية بنقله لجمهور الخاضعين قيم الحريات المدنية والحكم الذاتي الدستوري. لا أحد، كما يقول، «باستطاعته الاحتكاك بالإنجليز في ذلك الوقت لمدة طويلة أو قراءة شيكسبير (القراءة المفروضة في الجامعات) بدون الإصابة بالنزعة الوطنية» (1990، ص. 166). يؤيد تأريخ سبير الرأيَ بكون النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تظل واقعة في شرك بنيات التفكير التي منها تبحث عن تمييز نفسها- باختصار، أن تعتبر أن أوروبا تبتكر لغة تصفية الاستعمار. لذلك، أيضا، تدعي أندرسن بأن:

الوضع الكولونيالي للقرن التاسع عشر... ولد جدليا قواعد نحو النزعات الوطنية

التي في الأخير نهضت لمقاتلته. فعلا، قد يذهب المرء بعيدا للقول بأن الوضع قد تصور أعداءه المحليين، باعتبارهم حلما تنبؤيا مشؤوما، تماما قبل أن يخرجوا إلى حيز الوجود (أندرسن 1991، ص. Xiv) .

مصابين بهذه المقالق الاشتقاقية، انزعج الوطنيون المناهضون للكولونيالية بشكل مزدوج بمعرفة أن الكولونيالية كانت نفسها نوعا من النزعة الوطنية. بتعبير آخر، لم يتمثل المشكل بالضبط في كون دروس النزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية قد تم تعليمها بشكل مفارق من قبل القامع (الكولونيالي) بل إن الطاقات الإقليمية الجشعة قد دعمتها أيديولوجيا النزعة الوطنية للقرن التاسع عشر. فالإمبريالية، كما أدركها جيدا الكتاب المبكرون في التراث الماركسي، إنما هي مجرد وجه عدواني للنزعة الوطنية الأوروبية. عقب ما بعد الكولونيالية، جاءت فكرة الإمبريالية تقريبا حصرا لتدل على العمليات والعواقب التي صاحبت الهيمنة التاريخية لـ «العالم الثالث» من قبل «الأول»، مع «لعالم الثالث» المعين كموضوع حقيقي للتواريخ الإمبريالية. لهذا، تميل جلالدراسات المتأخرة لـ«الإمبريالية» إلى وضع في الصدارة تأثيرها على اقتصاد، وثقافة وسياسة الأمم المستعمَرة سابقا. ومع ذلك، فقد فهم كتاب من أمثال لينين، وبوخارين وهيلفردين الإمبريالية ليس بوصفها علاقة بين المستعمِر والمستوطنة، بل كعلاقة عداء وتنافس بين النخبة الحاكمة في الدول الوطنية الأوروبية المتنافسة (أنظر بريور 1980؛ جيمسن 1990). وأفضى التدافع الناشئ من أجل الأسواق والأقاليم إلى ما تسميه أندرسن بولادة «النزعة الوطنية الرسمية» - مشروع ضم نزعة السلالة الحاكمة وصفة الأمة لتوسيع أو تمدد «البشرة المضغوطة والقصيرة للأمة على الجسد الهائل للإمبراطورية» (أندرسن 1991، ص. 86). على حاشية مماثلة، توحي دراسة ديفيد كانادين المفصلة، «الملكية البريطانية، س. 1977-1820» (كانادين 1983)، بأن طقوس الملكية قد أعيد ابتكارها ما بين 1877 و1914بهدف إنتاج الأمة البريطانية بشكل واع ذاته كإمبراطورية. نفس الاتجاهات في ألمانيا، والنمسا وروسيا استخدمت بلاغة التعظيم السلالي الحاكم لتجسيد تكافل النزعة الوطنية والإمبريالية (كانادين 1983، ص. 121). في هذا الصدد، اتخذت أزمة المحاكاتية داخل النزعة

الوطنية المناهضة للكولونيالية أحجاما وجودية، باعتبار أن مشكلها لم يكن ببساطة، كما يورد شاتيرجي، هو أن تنتج «خطابا مختلفا، بل وخطابا يهيمن عليه آخر» (شاترجي 1993a، ص. 42). على الأصح تعين عليها أن تعتبر أنها، مع مراعاة الفوارق، *mutatis mutandis*، نسخة من خطاب بواسطته تشعر بأنها مقموعة» (ديني 1990، ص. 8).

في هذا الصدد، علينا الاعتراف بأنه إذا كانت النزعة الوطنية تتخلل السياسة التوسعية للإمبراطورية، فإنها على حد سواء مكون للإيديولوجيا الإمبريالية، وللمنطق الذي يؤلف البلاغة الفجة للمهمة التحضرية*la mission civilisatrice*) ). هذه النقطة موضحة بشكل مقنع في تحليل تزفيتان تودوروف البارز لفكر التنوير (تودوروف 1993). يميز تودوروف بدءا التفكير الكولونيالي في النقاش بين النزعة الوطنية والنزعة الكوسموبوليتية الذي استحوذ على مفكرين مختلفين مثل مونتسكيو، وكولتس وموراس. فقد احتفظ مونتسكيو بشكل لافت للنظر بالتزام نموذجي وجلي بأخلاق روح عامة، حيث مطالب «المواطن» كان عليها أن تظل ثانوية أمام مطالب «الإنسان»، وكان على مطالب العالم أن تحل آليا محل مطالب الأمة.

قام مفكرون آخرون أقل شأنا بحل الصراع بين الوطن والعالم عبر خفة يد كانطية بشكل ماكر: أمكن الدفاع عن مصالح بلاد معينة بقدر ما كانت هذه المصالح قابلة لأن تكون كونية، بمعنى، إذا كان بالوسع التسليم بها كرامزة لفائدة الكون برمته. من هنا، يدافع كولتس عن تعزيز المصالح الفرنسية بالبرهنة على عدم وجود مادة في الإعلان عن الحقوق الذي لا ينطبق على جميع الناس من جميع المناخات (أنظر تودوروف 1993، ص. 189). نفس المغالطة نجدها عند موراس: «إنها حقيقة عقدية، في فلسفة بعيدة جدا عن الحياة اليومية، بكون الوطن في راهننا إنما هو التمظهر الأكثر اكتمالا وانسجاما للإنسانية...» (ورد عند تودوروف، 1993، ص. 190). من المفارقات أن هذا التفكير يتم إحياؤه على نحو غير تبريري في كتاب جوليا كرستيفا الغريب، أمم بدون نزعات وطنية1993) ). فبينما تشرع كرستيفا على نحو سليم بما

يكفي بالتأسي على الخصوصية، يأخذ حجاجها سبيله تدريجيا نحو الخلاصة بكون الأمة الفرنسية تتعالى على مآزق حب الوطن على أساس كونيتها الوحيدة. بكلمات مذكرة بشكل لافت لموراس، تسأل: «في أي مكان آخر قد يجد المرء نظرية وسياسة أكثر انشغالا باحترام الآخر، وأكثر سهرا على حقوق المواطنين... وأكثر اهتماما بغرابة فردية؟» (صص. 7-46).

برهن مفكرون ليبراليون مقنعون لمدة طويلة بأنه ينبغي على النزعة الوطنية في مظهرها الإيجابي- الشبيهة إلى حد كبير بالعائلة- توفير تعليم بأخلاق دولية حسنة، ملقنة المواطنين اكتساب سلوكاتهم الكوسموبوليتية في العالم الأرحب. على نحو مختلف إلى حد ما، يشرع المفكرون وكرستيفا، الذين درسهم تودوروف، بافتراض أن الأمة الأوروبية بوصفها مشروعا كونيا مرنا قادرة على استيعاب بقية العالم- قادرة على رفعه إلى مستوى الأم/ الوطن (أنظر تودوروف 1993، ص. 254). هكذا، تصبح الكولونيالية المحصلة المنطقية أو التطبيق العملي للمركزية العرقية الكونية التي تميز النزعة الوطنية الأوروبية لأواخر القرن الثامن عشر والتاسع عشر. إنها، بمعنى خاص، تضرب مثلا بالدافع الكوسموبوليتي الذي يحرك الضمير الآثم للنزعات الوطنية «التنويرية». يكتب تودوروف قائلا:

من وجهة النظر هذه، يلتبس تاريخ الإنسانية بتاريخ الاستعمار- بمعنى، بالترحلات والتبادلات؛ وليس الصراع المعاصر من أجل أسواق جديدة، وتوفير المواد الخام سوى الحصيلة النهائية- مجعولة غير ضارة بسبب أصولهابالطبيعة- لتلك الخطوة الأولى التي قادت الكائن البشري إلى عبور عتبتها. وسيربح العرق الأكثر إتقانا بشكل لا يخطئ، لأن الإتقان معروف بقدرته على كسب المعارك1993) ، ص. 257) .

ترد النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية على هذا التكافل المؤلم بين الفكر الإمبريالي والوطني بطرائق متنوعة. على سبيل المثال، تحاول أن تكون انتقائية في اقتباساتها من النزعة الوطنية الكولونيالية، وتعزي نفسها بالإدراك بأنه بينما يمكن للدولة الوطنية الكولونيالية أن تمنح فقط صفة الذات إلى المستعمَر، فالدولة الوطنية ما

بعد الكولونيالية المتصورة ترفض الوعد بمواطنة تامة تشاركية. مع ذلك، وبقدر ما تكون سيادة الأمة الرحم الوحيد من أجل تغيير سياسي، هل تصبح الإرادة في الاختلاف المناهضة للكولونيالية مجرد استسلام آخر لاقتصاد الشبيه الكسيح- «نسخة من تلك التي من خلالها أحست بنفسها أنها مقموعة»؟ في تقدير برنارد كوهن، فقد تكلمت النزعة الوطنية الهندية تقريبا حصرا من خلال لغة حكامها (كوهن 1983). بالمثل يؤكد ترنس رانجر بأن النزعات الوطنية الأفريقية قد غلفت نزعتها الراديكالية ببساطة بأشياء أوروبية جاهزة. كما يقرأ إدوارد سعيد رواية نوسترومو لكونراد ليؤكد بأن الدول الوطنية ما بعد الكولونيالية تصير، في كثير من الأحيان، نسخا ضارة بأعدائها: «يسمح كونراد للقارئ برؤية أن الإمبريالية نسق. فالحياة في أحد مجالات التجربة التابعة تبصمها تخييلات وحماقات المجال المهيمن» (سعيد 1993، ص. xxi). مكتبة سُر مَن قرأ

إلى أي حد يمكننا- كنقاد ما بعد كولونياليين- الإذعان للطبيعة المحاكاتية للنزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية، أو الاستسلام للمفارقة بكون التصور الفعلي للحرية المناهضة للكولونيالية مصاغا في لغة الغزو الكولونيالية؟ بالنسبة لشاتيرجي، برزت تصدعات النزعة الوطنية الهندية في لحظة تصورها، وفي رغبتها في معارضة الادعاء الكولونيالي بأن العالم غير الغربي كان عاجزا أساسا على الحكم الذاتي في ظروف متحدية للعالم الحديث (شاتيرجي 1993a، ص. 30). وبقدر ما استعدت النزعة الوطنية الهندية لركوب مشروع تحديث ذاتي أهلي، أعلنت عن تسوية انتحارية مع النظام الكولونيالي: «هكذا أنتجت خطابا وافقت داخله أيضا، في اللحظة نفسها التي تحدت الادعاء الكولونيالي للهيمنة السياسية. على المقدمة المنطقية الفكرية ل «الحداثة» التي تأسست عليها الهيمنة الكولونيالية» (شاتيرجي 1993a، ص. 30). كنتيجة لذلك، سلم الخطاب الوطني «معناه» إلى إيتمولوجيا أوروبية. وعلى ذلك، فالإنتاج الوطني «تألف فحسب من تلفظات معينة رسخ معانيها نسق نحوي ومعجمي وفره... الإطار النظري للفكر ما بعد التنويري العقلاني» (1993a، ص. 39) .

بدون إنكار حدة هذا التحليل، قد نشرع في وضع تمييز حاسم في الصدراة بين- مستعيرين أسلوب جيبراكاش ناريان- خاصيات «العالم المادي» للنزعة الوطنية و«العالم الذهني لأولئك الذين يشكلونه» (ناريان 1971، ص. xv). لمتابعة هذا الفصل بدقة بين الشعب الذي يشكل الأمة والدولة التي تمثل الأمة، من المفيد إنعام النظر في النزعة الوطنية، عبر تناظر أدبي، باعتبارها نوعا. عموما يُفهم أن الدولة الوطنية هي الغاية الفعلية للنزعة الوطنية، بمعنى، النقطة التي عندها يحقق سرد صناعة الأمة انغلاقه النوعي ومن ثمة هويته النوعية المميزة. بهذا التعبير، يمكن القول إن أساس الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية يجسد اللحظة الباراديغميةلمطابقة نوعية بين النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية وسلفها الأوروبي الخصم. إن مشروع تشكيل الدولة، كما يقول لنا لويد، إنما هو «موضع الكونية» الغربية «حتى في الدول التي قامت بتصفية استعمارها»، لأنه يعلن عن الامتصاص العنيف للخيال الوطني المتنافر داخل المسار الفريد للتطور التاريخي للعالم (لويد 1993b، ص. 9). فضلا عن ذلك، فالاستمرار النوعي بين حركات مناهضة للكولونيالية والأنظمة الكولونيالية موضح بشكل حاد في النقل البسيط لآلية الدولة- ما يسم اللحظة الافتتاحية لما بعد الكولونيالية. في هذا النقل يأتي الثوريون الوطنيون فحسب للإقامة في الآلية البيروقراطية المحدثة من أجل تحقيق الحكم الكولونيالي. كتب جيبراكاش عن حكم الكونغرس في الهند ما بعد الاستقلال قائلا: «إن أحد مقومات تلك الآلة المضر بشدة هو موالاته المستمرة للنظرية البريطانية الإمبريالية التي هي واجب الشعب للطاعة أولا وبعد ذلك الاحتجاج» (ناريان 1971، ص.xviii) .

كما رأينا، تؤكد التقارير الليبرالية للنزعة الوطنية بأن عملية التأميم منسجمة تماما مع غايات الدولة الوطنية. هكذا، يقال إن يقظة الوعي الوطني تجسد غائية عقلانيةٍ وتطورٍعنيدين تجد شكلها الكامل في الاقتصاد المنظم للدولة. فالنزعة الوطنية، كما يؤكد غيلنر، «لا تبرز إلا في الأمكنة التي يتم فيها التسليم جدلا بالوجود بشكل كبير» (غيلنر 1983، ص. 5). من الجلي، مع ذلك، أن مشروع النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية يستحضر طاقات- بصيغة لويد- جوهريا ضد جهاز الدولة (أنظر لويد

1993a). لأن النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تكتسب أولا معناها وزخمها من خلال إيتمولوجيا الصراع، و، كما يبرهن كتاب من أمثال دارامبال وغوها، غالبا ما يعبَّر عن هذا الصراع بلغة شعبية، أهلية، وما قبل كولونيالية بوضوح (أنظر دارامبال 1971؛ غوها 1983b). وإذا، بدل كونها مجرد «اشتقاقية»، لا تناقض اللحظة المتمردة للنزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تفوق الدولة وحسب، وإنما ايضا تجهز منشقيها من خلال الخيال السياسي المستقل للشعب الذي يشكل الأمة. لذلك أيضا، ثمة حس تكون فيه العناصر المتمردة والشخصيات والأفعال، التي تستحضرها النزعة الوطنية الكولونيالية وتمنحها طاقة، أكثر في النهاية من الانغلاق النوعي المقترح من قبل الدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية (أنظر لويد 1993a). تظل هذه المقومات المنيعة رائجة كآثار آثرية لتخيلات مختلفة تصارع في سبيل إيجاد تعبير داخل الشبه التام الرتيب الذي يصيب الدولة ما بعد الكولونيالية. على نحو مأساوي، وكما يشير دارامبال، طالما تحتفظ الدولة ما بعد الكولونيالية باعتقاد كولونيالي قابل للمصادقة عليه في بينة دولة ناجعة: «فإنها لا تمس الهيئات المرتابة والعدائية والأجنبية لنسق الدولة إزاء الشعب وحسب، وإنما أيضا تحسس هذا الأخير بأن العنف وحده هو الذي يمكنه بأن يُنصت إليه» (دارامبال 1970، ص. Lx).

حاولت بعض النسخ من الفكر المناهض للكولونيالية فض هذه الرابطة بين النزعة الوطنية المعارضة والدولة. مثلا، يظل فانون حذرا في ما يخص مرغوبية وإبداع الدولة ما بعد الكولونيالية. إذ تعتبر كتاباته تنبؤية تقريبا في توقعاتها حول اللامبالاة الخيالية للحكومات الوطنية التي تقودها البورجوازية، «التي تسجن الوعي الوطني داخل شكلانية عقيمة» (فانون 1990، ص. 165). هذه الحكومات، في فهم فانون، تمنح حتما امتيازا للتدافع المحاكاتي في سبيل «هيبة دولية» بالإضافة إلى كرامة جميع المواطنين. إن رؤية فانون لحكومة «من أجل المنبوذين ومن قبل المنبوذين» (19، ص. 165) قد انعكست إلى حد كبير في حلم غاندي الطوباوي لحكومة لا مركزية. فقد رغب بشكل علني في أن ينحل الكونغرس الوطني الهندي عند الاستقلال لفسح الطريق لجماعات محلية/ قروية مستقلة، ومكتفية بذاتها ومنظمة لذاتها. مرة أخرى،

وليس في أي مكان يتصور غاندي الدولة الوطنية بوصفها التحقق المنطقي للحركة المناهضة للكولونيالية. من منظور مخالف يستبقي صديقه الناقد والشاعر رابندرناث طاغور تعارضا دائما مع بلاغة المطابقة المنتجة للنزعة الوطنية. بالنسبة لطاغور، كانت النزعة الوطنية نسق أوهام، مصممة تدريجيا لمجانسةوتطبيع آراء التمرد الصغيرة الفردية. وإلى وقت قريب، ضم وول سوينكا، النيجيري الحائز على جائزة نوبل، صوته إلى عصبة المنشقين الملتزمين. مرة أخرى، يكون تركيزه على «جنون الزعامة» التي أفضت إلى تحلل الأمة النيجيرية (سوينكا 1996، ص. 153). إذ أن الأمة ما بعد الكولونيالية، بالنسبة له، بحاجة إلى إعادة تخيلها بجانب تصورها الأصلي، بوصفها فضاء ثوريا ومنشقا عنه- وفعلا عبره- أمكن رفض شمولية وعنف الحكومات الكولونيالية. وإذا، فهذا هو إرثها، ومسؤوليتها أمام العالم: «إن وظيفتنا هي بالأساس، إبراز تلك الأصوات التي، رغم القمع المستفحل، تستمر في وضع حكوماتها موضع ملاحظة» (سوينكا 1996، ص. 134) .

# عالم واحد: تصور النزعة ما بعد الوطنية

في الفصل السابق تمت صياغة محاولة لافتراض المواجهة الكولونيالي بوصفها مواجهة خصومية بين نزعتين وطنيتين متنافستين. وتمت البرهنة على مديونية الكولونيالية على الأقل ببعض من إرثها للطاقات العنيفة والتوسعية للنزعة الوطنية الأوروبية. لذلك أيضا، تمت ملاحظة أن تاريخ تصفية الاستعمار قد تبين عموما، وربما بشكل أكثر فعالية، عبر الطاقات المضادة المقاومة، طاقات النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية. لقد رأينا أن الثوريين المناهضين للكولونيالية من أمثال فانون وغاندي والنقاد ما بعد الكولونياليين من أمثال سعيد وباري على قدم المساواة يمنحون دورا إيجابيا للنزعات الوطنية المناهضة للكولونيالية في تعبئة وتنظيم طموحات الشعوب المقموعة والمستعمَرة في كل أرجاء العالم. ومع ذلك، يميل كل واحد من هؤلاء الكتاب أيضا إلى الاعتقاد بكون النزعة الوطنية المعارضة عليها- أو على الأقل يتعين عليها- أن تكون لحظة تحول وانعطاف في مشروع تصفية الاستعمار. سيركز هذا الفصل بشكل أكثر دقة على بعض الشروط النظرية والسياسية التي تساهم في هذه التحفظات حول ديمومة وتقلبات النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية. كما سندرس الحجج المفصلة للسلسلة السياسية المحدودة والخطابية للهوية الإثنية/ العرقية والنزعة الوطنية الثقافية، وبالقيام بذلك، سنرسم بعض مقومات الالتزام ما بعد الكولونيالي بعولمة الثقافات. كما ستلفت هذه المناقشة الانتباه إلى الرغبة ما بعد الكولونيالية في تضامنات إضافية- أو ما بعد وطنية، وستدرس مفاهيم ومصطلحات من قبيل «الهجنة» و«الشتات» التي جاءت لتميز الثقافات المختلطة أو المعولمة.

بسبب جميع فوائده الثورية والعلاجية، ثمة، كما كتب فانون، عدة مآزق أمام الوعي الوطني. من بينهافي المقام الأول تأكيدات ضعيفة وتشييدات نزعة جوهرية ثقافية وصفة التمييز. وكما يشير بابا، فإن فانون «مدرك جدا لمخاطر ثبات وفتيشية هويات داخل تكلس ثقافة كولونيالية للنصح بأن تكون «الجذور» منغرسة في الرومانس الاحتفائي، رومانس الماضي أو بمجانسة تاريخ الحاضر» (بابا 1994، ص. 9). بالنسبة لفانون، كما رأينا في الفصول السابقة، يكرر الخطاب المحصن للنزعة الجوهرية الثقافية فحسب ويمنح شرعية للعرقنة الماكرة للفكر الذي يصاحب المنطق العنيف للعقلانية الكولونيالية. وفق ذلك، يُعيد «التأكيد اللامشروط للثقافة الأفريقية الأحكام المسبقة المجسدة في التأكيد اللامشروط للثقافة الأوروبية» (فانون 1990، ص. 171).

بشكل واضح، يعتبر العمل الوطني لرد الاعتبار السيكولوجي والثقافي مرحلة حاسمة ومناسبة تاريخيا لتحرر شعب مودع، كما يورد فانون، في البربرية، والتدهور، والوحشية من خلال البلاغة القاسية للمهمة الكولونيالية التحضرية. ومع ذلك، كثيرا ما تأتيالتوكيدات الجازمة العدوانية للهوية الثقافية مشابهة لتضامنات دولية أوسع. في فهم فانون، تعتبر ادعاءات هذه التضامنات الأرحب والأوسع في النهاية أكثر إلحاحا من تضامنات الثقافة الوطنية. على نحو مثالي، يتعين على الوعي الوطني أن يعبد الطريق أمام انبثاق جماعة شاملة متنورة سياسيا وأخلاقيا. يكتب فانون قائلا: «ليس الوعي بالذات هو إغلاق الباب في وجه التواصل. على العكس من ذلك، يعلمنا الفكر الفلسفي أن التواصل إنما هو ضمانته. إن الوعي الوطني، الذي ليس هو النزعة الوطنية، هو الشيء الوحيد الذي يمنحنا بعدا دوليا» (1990، ص. 199).

في ملاحظة مشابهة، يبدو ستورات هال، من بين آخرين، مفيدا في تحذيره بكون تأكيدات «النزعات الثقافية» المنشقة يتعين عليها، في أحسن الأحوال، أن تعتبر تخييلا ضروريا أو، شكل «نزعة جوهرية استراتيجية» -ذات صلة فقط بالمقتضيات الخاصة

بالمواجهة الكولونيالية (أنظر هال 1989). فبعد الكولونيالية، من المفروض تصور تحويل جديد للوعي الاجتماعي الذي يتجاوز الهويات المشيئة والحدود الصارمة التي يستحضرها الوعي الوطني. بتعبير آخر، يتعين على ما بعد الكولونيالية تسهيل انبثاق ما قد ندعوه، بحسب سعيد، «ما بعد نزعة وطنية» تنويرية. إذ أن النزعة الأهلية، كما يكتب سعيد، «ليست البديل الوحيد. ثمة إمكانية تصور أكثر سخاء وتعددية للعالم» (سعيد 1993، ص. 277) .

يبدو أن الأغلبية العريضة من النقاد والمنظرين ما بعد الكولونياليين تتفق بكون الخطاب المحيط بـ «ما بعد النزعة الوطنية» يقدم قراءة أكثر اقتناعا للتجربة الكولونيالية و، في ذات الآن، مخططا أكثر رؤيوية لمستقبل ما بعد كولونيالي. فغالبا ما تمت البرهنة بكون المنظور الذي تقترحه النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية يحصر التلاقي الكولونيالي في مأزق مبتذل أو في تعارض بين القمع، من جهة، والانتقام، من جهة أخرى. وعلى الرغم من الحقيقة التاريخية والسياسية لهذا العداء المتبادل، يهمل المنظور المناهض للكولونيالية الاعتراف بالاخفاقات والتصدعات المتطابقة التي تزعج الصرح الواثق لكلا القمع الكولونيالي والانتقام المناهض للكولونيالية. إذ نادرا ما محا هجوم الكولونيالية الضار بشكل كامل مجتمعات مستعمَرة. لهذا، أيضا، وبعيدا عن كونه معارضا حصرا، فقد حدث التلاقي مع السلطة الكولونيالية برفقة تشكيلة من السجلات المتجاذبة وجدانيا.

تتابع ما بعد الكولونيالية هذه اللا تحديدات في التلاقي الكولونيالي بهدف تجسير التقسيم بين الغربي والأهلي عبر تقرير أقل استعدادا للمعركة إلى حد بعيد- وإن يكن أكثر تبلورا سياسيا- تقريرُ كولونيالية بوصفها مغامرة متعاونة (انظر سعيد 1993، ص. 269). في هذا، فهو مهتم بإنجاز هدفين أساسيين. أولا، يسعى إلى إظهار كيف أن التلاقي الكولونيالي قد ساهم في التحويل المتبادل للمستعمِر والمستعمَر. بتعبير آخر، تعاد رواية القصة القديمة للاصطدام والمواجهة بهدف مظهر كولونيالية إجرائي/ عبر ثقافي. يكتب هاريش تريفدي قائلا: «قد يكون مفيدا النظر إلى الظاهرة

ككل بوصفها صفقة... باعتبارها عملية إجرائية، حوارية متبادلة بدل مجرد عملية فاعلة- منفعلة؛ كعملية متضمنة تفاوضا وتبادلا معقدين» (تريفدي 1993، ص. 15). ثانيا، ينتج هذا التمعن الأرق في الماضي الكولونيالي بيانا طوباويا لأخلاق ما بعد كولونيالية، مكرسة لمهمة تخيل تحالف بينحضاري ضد معاناة وقمع ممأسسين (أنظر ناندي 1986). ويخلص معذبو الأرض لفانون إلى تصور مماثل، فعلا متكهن، على نحو لافت لمستقبلية ما بعد كولونيالية: «الوضع البشري، والخطط من أجل البشر والتعاون بين الناس في تلك المهمات التي تزيد في مجموع البشرية إنما هي مشاكل جديدة، تتطلب ابتكارات حقيقية» (فانون 1990، ص. 252) .

وجدت نزعة فانون الطوباوية المغالية جمهورا مؤيدا وسط كتاب ما بعد كولونياليين من قناعات مختلفة. عموما، يبدو أن هناك ثلاثة شروط هيأت فكرا معاصرا ما بعد كولونيالي لهذا التحول الخطابي نحو ما بعد النزعة الوطنية. أولا، يؤكد متن متنام من الأعمال الأكاديمية حول العولمة بأن إزاء المجانسة الاقتصادية والإلكترونية للعالم، فإن الحدود الوطنية زائدة عن الحاجة أو- على الأقل- لم تعد متحملة في العالم المعاصر. ذلك أن التدفق العشوائي لرأس المال العالمي تصاحبه، كما يكتب آرجون أبادوراي، حركات شعوب غير مسبوقة، وتكنولوجيات ومعلومات عبر حدود منيعة في السابق- من موقع إلى آخر (أنظر أبادوراي 1990). هذه الصفة الماكدونالية للعالم تقتضي اهتماما تاريخيا، إذ بمعنى ما، كانت الكولونيالية النذير التاريخي للجولات الدورية العالمية المائعة التي تميز الآن- بصورة اضطرارية- القرابات المحبطة للحداثة. في قراءتها الذكية للسرود الرحلية الإمبريالية، تلفت ماري لويس برات الانتباه إلى حقيقة أن المركزية الأوروبية تولدت بواسطة «وعي شامل» على نحو غريب، أنتج «صورة كوكب تم الاستيلاء عليه وأعيد توزيعه من قبل منظور أوروبي موحد» (برات 1992، ص. 36). بتعبير آخر، نقلت النظرة الإمبريالية الفاحصة إدراكا معولما على نحو مميز للعالم المتباين. إضافة إلى ذلك، وإن يكن على نحو منحرف، سرع التلاقي الكولونيالي نفسه الاتصال بين ثقافات مستقلة غير مترابطة في السابق. وأكدت الإمبريالية، كما يبرهن سعيد، على تجاور ضروري أو تشابك بين التواريخ

الوطنية المختلفة والعدائية بشكل متبادل. بعد الكولونيالية، سجل استقلال الهند حدثا حاسما في تواريخ كلا الهند الحديثة وبريطانيا الحديثة. يكتب سعيد قائلا إن تجربة الإمبراطورية «تجربة مشتركة». ومن ثمة، فوضع الآثار ما بعد الكولونيالية الضارة يتعلق بـ «الهنود والبريطانيين، والجزائريين والفرنسيين، والغربيين والأفارقة» (سعيد 1993، ص. xxiv). يمكننا القول إن ما بعد الكولونية هي بالضبط اسم آخر لعولمة الثقافات والتواريخ.

تنشأ الضرورة الثانية بالنسبة لما بعد تأميم النظرية ما بعد الكولونيالية من الارتياب النقدي المتنامي لما يمكننا دعوته بالسياسة «الهوياتية». فقد اكتشفت تشكيلة من النقاد- الذين صادفناهم في الفصول السابقة- دورا ميتروبوليا في المحافظة على الهويات العرقية/ الإثنية ذات الصفة الجوهرية وديمومتها. في عمله خارج بريطانيا في العهد التاتشري [نسبة إلى مارغريت تاتشر]، يلاحظ ستوارت هال الإجراءات الماكرة- والمتعددة الثقافات ظاهريا- حيث الآخرية الملائمة والممثلة بشكل غريب للإثنية تؤكد وترسخ فحسب التصور المسيطر لـ «الصفة الإنجليزية». في هذه الظروف، تُعتبر الإثنية واردة دوما هامشية أو بعيدة عن الاتجاه السائد. على العكس من ذلك، لا تمثَّل الصفة الإنجليزية، أو الصفة الأميركية البتة، بطبيعة الحال، كإثنية (أنظر هال 1989، ص. 227).

يقود التكوين الميتروبوليي للإثنية بوصفه «نقصا» نقادا من أمثال راي شو وغايتري سبيفاك إلى مناقشة وتعقيد «الحنين مرة أخرى إلى الآخر الخالص للغرب» (سبيفاك 1990، ص. 8). تتبين راي شو قلقا استشراقيا جديدا في الرغبة الأنثربولوجية في استعادة ابن البلد الخالص والأصيل والمحافظة عليه. في مسحنا لعمل سعيد، صادفنا من قبل قراءة للعلاقة الطفيلية بين الإنتاج المعرفي الغربي والعالم غير الغربي. تبرهن شو أن إزاء العولمة المعاصرة، تبدو هذه العلاقة تحت التهديد الآن. ذلك أن ابن البلد لم يعد متيسرا بوصفه الذات الخالصة والمحض للبحث الاستشراقي- إنها ملوثة بالغرب، وغير قابلة لأن تكون آخر على نحو خطر. وإذا

فهذا هو الذي يجعل الاستشراقي المعاصر يلقي باللائمة على أهالي العالم الثالث الأحياء بسبب حداثتهم، وفقدانهم غير المبرر، «فقدانهم لحضارة قديمة غير غربية، موضوعه الأثير» (شو 1993، ص. 12).

تتعزز قراءة شو للخطاب الاستشراقي الجديد ل «الأصالات المعرضة للخطر» بشكل رائع في الرواية الحديثة العهد بودا الضواحي، لحنيف قريشي. يوافق كريم، البطل الأنجلو- هندي، في سعيه وراء طموحاته المسرحية، على المشاركة في تجربة أداء ينظمها شادويل، مدير مسرح رث من درجة باء من دون ريب. بالمصادفة، تخيب لكنة كريم اللندنية الجنوبية العنيدة توقعات شادويل عن الغرائبية. يجد أن كريما غلام مفقر ثقافياوبريطاني على نحو مخيب للآمال، ليس له قصص إطلاقا لحكيها حول الزنجيات العجائز الغريبات الأطوار والحياة البرية الشرقية. إلا أن كريما لا يرسو على أرض- مثل موغلي، البطل الأهلي الكلاسيكي الإمبريالي لكبلينغ. ولكونه غير راض بالسماح لممثله الجديد باكتشاف الفوارق الدقيقة للدور المعين له، يأمر شادويل كريما بأن يشتغل بمشقة كبيرة جدا على لكنته الهندية، وأيضا بأن يلطخ ذاته بمادة بنية صاقلة قبل الظهور على الخشبة. ومن المفارقات، تجد غايتري سبيفاك المثقف الكولونيالي في نفس الوضع مع بطل قريشي. وحيثما قد أكد الغرب ذات مرة على لا شرعية المعارف غير الغربية، يقال لنا، الآن- تتأسى سبيفاك- «إننا نحن المثقفين ما بعد كولونياليين أكثر غربية» (سبيفاك 1990، ص. 8).

مع ذلك، وكما تدرك سبيفاك جيدا، غالبا جدا ما يساعد التدافع ما بعد الكولونيالي الانتهازي الاستثمار الميتروبولي في غير الغرب الخالص من أجل هامش إثني. تقول لنا: «بوسعي أن أشيد بسهولة «شرقا خالصا» إلى حد ما بوصفه «كونا خالصا» أو بوصفه «مؤسسة خالصة» كي أتمكن بالتالي من تحديد نفسي باعتباري شرقية، وهامشية أو خصوصية، أو «مؤسسية موازية» (1990، ص. 8). لكن حيثما تكون سبيفاك قادرة على مقاومة الانجذاب الماكر للهامشية، يؤمن مفكرون أقل شأنا امتيازاتهم المهنية عبر خطاب «الصفة الثانوية» والغيرية. في انعكاس غريب للحقيقة

البدهية الكولونيالية عند ديزالي، أصبح الشرق- كما تشير راي شو- مهنة بالنسبة للشرقي المزاح. تكتب شو بشكل مرير عن لغة التضحوية و«التابعية الذاتية» التي، كما تبرهن، «صارت الوسيلة المؤكدة للنفوذ والسلطة» في الميتروبوليس (شو 1993، ص. 13). هذه المهنة للهامش ماكرة بشكل مضاعف بما أنها تسخر ممن يلزمهم مواصلة خوض معارك حقيقية ومهملة «في الوطن»: إن ما يقوم به هؤلاء المثقفون هو سرقة تعابير اضطهادمحتواهم النقدي والمعارض، ومن ثمة يحرمون المضطهَدين حتى من معجم الاحتجاج والمطلب العادل» (شو 1993، ص. 13).

هكذا، ينشأ المزاج النقدي للاستياء من السياسة «الهوياتية»، الذي ناقشناه، من القناعة بكون بلاغة الجوهر العرقي/ الإثني قد تم الاستيلاء عليها، ومن ثمة أفرغت من معناها بواسطة مشاركة مؤذية بين الاستشراق الجديد والانتهازية ما بعد الكولونيالية. على نحو متناظر، صاحب هذا النقد نداء ملح من أجل سياسة ما بعد كولونيالية جديدة وتجديدية، وهي سياسة ترفض حصتها في فوائد الغيرية، التي هي الاستعداد للقيام بعمل في عالم ومن أجله دونما السعي إلى غطاء تحت العلامات المحدودة للعرق/ الأمة/ الإثنية، والتي، كما تكتب ترينه ت. مين- ها، تؤكد على لا تحديدها الجذري: «ليست شبيها إلى حد ما، وليست آخر إلى حد ما، إنها تقف في تلك العتبة غير المحددة حيث تتنقل في الداخل والخارج باستمرار» (ترينه 1991، ص. 74)..

أخيرا، لإنهاء هذا التقرير للتجاور المتنامي بين ما بعد الكولونيالية وما بعد النزعة الوطنية، نحتاج إلى تأمل الاستنفاذ ما بعد الكولونيالي العام مع تكرار الماضي المعَد للمعركة. هذا المزاج، على طريقة تينا تورنر، لعدم الرغبة في النضال ثانية، تدعمه القناعة بكون الأساس الخلافي للتضامنات القديمة يفتقد إلى تصديق معاصر. على سبيل المثال، في بريطانيا المحافظة، تكون المعارضات العرقية القديمة شبيهة بالتحالفات الأخرى الأكثر إلحاحا، تحالفات منظمة على طول محاور الطبقة، والجندر، والجنسانية. لذلك أيضا، وكما يكتب هال، لن يكون بوسع سياسة السود أن تقاد في ما

يتعلق بنقيض متصلب بين خاضع أبيض شرير، وقديم، وأساسي وخاضع أسود جديد خير بشكل أساسي (أنظر هال 1989) .

يرى سعيد مأزقا مشابها في الأحقاد الوطنية القديمة. حيث تنشأ ملاحظاته من تحرر خاص من سحر «بلاغة اللوم» ما بعد الكولونيالية التي، كما يرى، مسؤولة عن عنف وسوء فهم جاءا في فجر العداءات الصاعدة بين العالم الغربي والعالم غير الغربي. إن العالم، كما يكتب، «صغير جدا ومتواقف للسماح لهذه العداءات بأن تحدث بشكل كامن» (سعيد 1993، ص. 20). أيضا، فسياسة اللوم والمواجهة المستمرة غالبا ما استولى عليهما وتلاعب بهما ما يمكن أن ندعوه بالحق ما بعد الكولونيالي. ثمة جمهرة من الحركات الأصولية والرجعية أخذت غطاءها لمدة طويلة تحت زي وجدان مناهض للغرب كي، بتعبير سعيد، «تحجب الأخطاء، والفساد، والاستبدادات المعاصرة» (1993، ص. 17). أخيرا، بسبب تهور مناهضة النزعة الوطنية الجلية، كانت النظرية ما بعد الكولونيالية عرضة لخيبة أمل عام من الثقافات الوطنية. إذبوقوعها بين الحدين المزعجين للتطهير الإثني، من جهة، والتطهير العسكري الأميركي للعالم اللاأميركي من جهة أخرى، تفكر ما بعد الكولونيالية في وقف إطلاق النار. ذلك أن أملها، عبر النزعة ما بعد الوطنية هو كالتالي: أن يكون ممكنا افتتاح مراجعة غير عنيفة للتاريخ الكولونيالي، وأن يكون بمستطاع السياسة أن تصير بشكل حقيقي أكثر تعاونا مستقبلا.



## تحويلات متبادلة

كما برهنت، تتابع ما بعد الكولونيالية قراءة ما بعد وطنية للمواجهة الكولونيالية بالتركيز على المزيج الشامل للثقافات والهويات التي تقويها الإمبريالية. لهذه الغاية، تستخدم تشكيلة من مصطلحات مفاهيمية ومقولات لتحليل يفحص العدوى المتبادلة والحميميات الدقيقة بين المستعمِر والمستعمَر. في هذا الصدد، يبرز مصطلحا «الهجنة» و«الشتات»، بشكل خاص، تقلباتهما التحليلية ومرونتهما النظرية.

على العموم، تبدو لغة الهجنة أنها تشتق زخمها النظري من قراءة فانون الذكية للقمع الكولونيالي بوصفه حافزا على التحول المسرع للمجتمعات المستعمَرة. وإن خلاف فانون في كولونيالية محتضرة هو أن المقتضيات غير المتوقعة لمشروع نزع صفة الاستعمار تزعزع جذريا النماذج الثقافية القديمة منذ قرون في مجتمعات مستعمَرة. إذ أن الاستراتيجيات المتنقلة للنضال المناهض للكولونيالية، مجتمعة مع مهمة تخيل مستقبل ما بعد كولونيالي جديد ومتحرر، تولد أزمةً داخل النسيج الاجتماعي. وبما أن العادات القديمة تفسح المجال للارتجالات غير المتوقعة لحماس ثوري، فالعالم المستعمَر يخضع لزخم تجديد سياسي وتحول ثقافي. يلاحظ فانون قائلا: «إن ضرورات المعركة هي التي تتسبب في المجتمع الجزائري في نشأة مواقف جديدة، وأنماط جديدة للفعل، وطرائق جديدة» (فانون 1965، ص. 64). وفق ذلك، يؤكد تحليله للثورة الجزائرية على الثورة المصاحبة لمكانة المرأة الجزائرية والتعديل الملازم للحياة الأسرية التقليدية والقيم. هذه الفترة أيضا تشهد مراجعة هامة لمواقف عرفية تجاه العلم، والتكنولوجيا وأشياء أخرى من قبيل متعهدي الحداثة الكولونيالية. وبينما تستحضر النزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية أسطورة أصل خالص واستقرار ثقافي، في الواقع، كما يكتب فانون، «فإن تحدي المبدأ الفعلي للهيمنة الأجنبية يتسبب في تحويلات جوهرية في وعي المستعمَر، وفي الطريقة التي يدرِك بها المستعمِر، وفي مكانته البشرية في العالم» (1965، ص. 69) .

إن تأكيد فانون على عدم الاستقرار الأساسي والابتكارية الناتجة عن الظروف المناهضة للكولونيالية تجدده مجموعة منوعة من المنظرين ما بعد الكولونياليين لإنتاج خطاب الهجنة. فأغلب الكتاب يركزون على حقيقة أن التابعة السياسية لنزع صفة الاستعمار إنما هي عينها كينونة جديدة، يولدها التلاقي بين نسقين اعتقاديين متصارعين. وكما يبرهن ستوارت هال، لا تدين الهويات المناهضة للكولونيالية بأصولها إلى جوهر خالص ومستقر، بل إنها منتجة ردا على احتمالات ثغرات رضية وتمزقية في التاريخ والثقافة (أنظر هال 1990b). لذلك أيضا، يميز هومي بابا، وإن يكنبنثر أكثر غموضا، انبثاق كينونة سياسية متلونة في لحظة التمرد المناهض

للكولونيالية، مؤكدا بأن التناقضات الكاملة الضارة للتلاقي الكولونيالي يجسرها بالضرورة «الفضاء الثالث» للتواصل، والتفاوض و، ضمنا، الترجمة. وإنه في هذه المنطقة غير المحدَّدة، أو «مكان الهجنة»، حيث السياسة المناهضة للكولونيالية تشرع أولا في إظهار أجندتها وحيث، بتعبيره، «التشييد لموضوع سياسي الذي هو جديد، لا الواحد ولا الآخر، يُبعِد كما ينبغي توقعاتنا السياسية، ويغير، كما يلزم، الأشكال الحقيقية لاعترافنا بلحظة السياسة» (بابا 1994، ص. 25). تتوسع ماري لويس برات بشكل مثمر في تحليلات هال وبابا للبرهنة بكون المستعمِر- كما المستعمَر- مورطا في الدينامية العبرثقافية للتلاقي الكولونيالي. بالنسبة لبرات، بوسع هذا التلاقي أيضا أن يُقرأ بشكل أقل عنفا باعتباره «اتصالا»- يتطلب شكلا روائيا لتواصل متقاطع بين الناطقينباللغات الأيديولوجية/ الثقافية المختلفة. هذه الحاجة للتفاعل داخل الشروط اللا متماثلة جذريا للسلطة تنتج بشكل ثابت تغريبا للمعاني المألوفة و«صياغة كريبولية» للهويات (برات 1992، صص. 6-4) .

إن تصور «الما بين الكامن» الذي يستعيده مصطلح «الهجنة» يتم تطويره إلى حد بعيد عبر مفهوم «الشتات» المصاحب. ويتعين التأكيد بكون تصور «الشتات» يميل إلى فقدان بعض من حده التاريخي والمادي داخل النظرية ما بعد الكولونيالية. ولئن كان «الشتات» يثير صدمات محددة للإزاحة البشرية- سواء إزاحة اليهود أو إزاحة الأفارقة المتفرقين خدمة للعبودية وبعقد رسمي- فإن ما بعد الكولونيالية عموما منشغلة بفكرة التشويش الثقافي المتضمن في هذا المصطلح. وبينما يُستعمل أحيانا «الشتات» بشكل قابل للتبادل مع «الترحل»، يُستحضر عموما كحيلة نظرية في سبيل استنطاق الهوية الإثنية والنزعة الوطنية الثقافية. ذلك أن قيمته، الشبيهة بكثير بقيمة رفيقته «الهجنة»، متضمنة، كما يشير بول جيلروي، في توضيح تلك العمليات، عمليات تحول ثقافي و(لا)متواصلية مستاءة يتجاوزان خطابا عرقيا ويتفاديان القبض عليهما من قبل قواهما» (جيلروي 1993، ص. 2). وفق ذلك، يخون الفكر الشتاتي أصوله ما بعد البنيوية بمجادلته لجميع مطالب لاستقرار المعنى والهوية. هذا الفكر، في تجسيده ما بعد الكولونيالي، يقوم بمراجعة التلاقي الكولونيالي بسبب تمزيقه للفضاء

الأهلي/ الوطني. هكذا، في ملاحظات بابا الاعتراضية المميزة، تتم قراءة الكولونيالية بوصفها محرضا منحرفا على سياسة جديدة لـ «التكلف». وإذا كانت الكولونيالية تستجوب بعنف ملاذ وعزاء فضاءات «مألوفة»، فإنها أيضا تحدث أشكالا من المقاومة التي لا يسعها ثانية، كما يلاحظ فانون، التكيف داخل الصدوع المألوفة وزوايا المساكن السابقة. بهذا المعنى، يقال إن الكولونيالية تولد «التكلف» - أي شرط التأهيل الخارج- إقليمي والمتقاطع ثقافيا» (بابا 1994، ص. 9). وليس من المستغرب أن يجد الفكر الشتاتي تمجيده في صورة العالم المتناقضة وجدانيا، والملوثة ثقافيا وغير الثابتة. والواقعة في موطن إهمال تاريخي بين الوطن والعالم. وأكثر من أي كاتب ما بعد كولونيالي آخر، يخضع سعيد بسهولة أكثر إلى تقييم مفرط للمثقف الشريد والمنفي: «الصورة السياسية بين المجالات، وبين الأشكال، وبين الأوطان، وبين اللغات» (سعيد 1993، ص. 403). لكن وكما يقر بنفسه، لا يصبح جميع المنفيين منظرين ما بعد كولونياليين خارج مؤسسيين على نحو مزعج. بسبب كل تلك الملايين من اللاجئين المحرومين بشكل عنيف والتي نتجت في هذا القرن، لا يزال ثمة سبب للتفجع على فقدان الوطن والانتماء. وعلى ذلك، يبدو تصور الشتات إشكاليا على الأقل عندما يوضح التنقل الضروري للفكر والوعي اللذين ينتجهما الالتحام الثقافي للكولونيالية. فما بعد الكولونيالية، كما تقترح راي شو، بحاجة إلى التركيز على المضمرات الإبستمولوجية ل «الشتات» و«الهجرة» بهدف إنتاج أشكال معرفية غير متموقعة ومنزوع عنها صفة الإقليمية ومتنقلة بوصفها «شكلا من التدخل» (شو 1993، ص. 142) .

كما رأينا، يساعد الربط المبتهج للفكر الشتاتي وخطاب الهجنة ما بعد الكولونياليةَ في مسعاها لدليل في ما يخص التحويل المتبادل للمستعمِر والمستعمَر. في السنوات الأخيرة، ركز انتباهٌ ما بعد كولونيالي كثيرٌ على أسئلة تتعلق بإعادة تشكيل وزعزعة الهوية الغربية/ الكولونيالية. فقد أمد جيمس كليفورد بمقالة أصيلة «ثقافات مسافرة» (1992) شكلت حافزا هاما على العمل في هذا الاتجاه. وهي مقالة أومأت إلى إمكانية إعادة التفكير في الكولونيالية ليس بوصفها تعبيرا عن نزعة وطنية أوروبية ثابتة

وحسب، بل أكثر أهمية كثقافة سفر بفرق دقيق تاريخيا. ولئن كانت المغامرة الكولونيالية مبنية على لحظة مظفرة لـ «العودة»، فقد أمكن قراءتها أيضا كنموذج للترحل أو الشتات الذي اعتمد على حركة قوية للشعوب الأوروبية. فعلا، وكما يبرهن عمل برات بشكل أكثر إقناعا، كانت تجربة السفر- والسرد المصاحب- أداتية في تشكيل الهوية الإمبريالية. على أساس هذا الفهم، قد يصبح بالإمكان إذا عكس الخطابين التوأمين للهجنة والشتات بهدف الكشف عن اضطراب وغش الثقافة الكولونيالية والذاتية.

تلفت مراجعة أنتوني باغدان الآسرة لفكر التنوير الانتباه إلى المقالق التاريخية للثلوث الثقافي الذي رافق التقدم الرحلي للكولونيالية (باغدان 1994). هكذا، يجد باغدان، عند ديدرو، شجبا قاسيا للإستياء واللا استقرار اللذين دفعا الرحالة الكولونيالي بعيدا عن الروح الوطنية الذاتية التحديد للميتروبوليس المستقر. إن مخاوف ديدرو من فقدان هوية المستعمِر يُرجع صداها في هوردر الذي يتأسى على رعب الهجنة وتمازج الأجناس الثقافي اللذين يلزم أن يلازمهما الاختلاط غير الطبيعي للأمم المتباينة. هذه المقالق، تؤطرها، هي أيضا، الخشية المألوفة بكون المستوطنين الكولونياليين قد يخضعون للفساد الحضاري لضحاياهم، أو، بتعبير آخر، «يصبحون أهاليا». الجدير بالذكر، أن الأرشيف الكولونيالي نفسه يسجل الواجب الإدراي- على الأقل- لأن «يبدوا أهاليا» في أداء سلطة الحكومة. وكثيرا ما تطلبت الأنشطة الإنجيلية لمبشرين كولونياليين الأهلنةَ المفارقة والمهددة للإنجيل، وفي الهند الكولونيالية، اختارت إدارة كورزون، بشكل غريب إلى حد ما، التصريح بسيطرتها من خلال الشكل العبرتثقيفي للموغال داربار المُزاح (أنظر كوهن 1993) .

تتغذى مخاوف حول «الأهلنة» (nativisation) المقلقة، أهلنة الصرح الكولونيالي، على تخمينات حول الفساد الممكن للثقافة الميتروبولية ذاتها من قبل المستعمِر المتجول. إذ، كما برهن أرورbيون مناهضون للكولونيالية، كيف، باستطاعة الوطن الميتروبولي أن يظل محصنا ضد نتاجات استبداداته في الخارج؟ يكتب باغدان، «إن نفس الطرق التي

كانت قد حملت المعمر إلى الخارج سوف تسمح أيضا لرذائله... بأن تتسرب ثانية إلى وطنه الأم» (باغدان 1994، ص. 139). هذه التساؤلات المتوترة حول «لا أخلاق» الكولونيالية تميط اللثام عن مفارقة مركزية في قلب الإمبريالية: يعني، التناقض العميق بين الادعاءات المبالغ فيها للمهمة التحضرية والواقع المرير للعنف الكولونيالي. وكما برهنت في الفصل السابق، فقد أُفرغ المركز الأخلاقي والإبستمولوجي للعقلانية الغربية بشكل فعال من معانيه من قبل التقدم المرير للمهمة الكولونيالية. بتعبير غاين براكاش، فإن: «مهمة نشر الفضيلة المدنية برفقة السلطة العسكرية، أو بث نص «حقوق الإنسان» في سياق العبوديةوالعمل بعقد رسمي، لم تقدم سوى تصدعات وتوترات في بنية السلطة الغربية» (براكاش 1995، ص. 4) .

يتردد صدى التبادل المزعج بين المركز الميتروبولي والمحيط الكولونيالي عبر معرفة أن الميتروبوليس ليس بمنجى عن العدوى الثقافية من ممارساته «المحيطية». هذا العالم الكولونيالي، كما يبرهن سعيد، يتنقل في الهوامش المبهمة لجل السرود الثقافية التي أنتجتها الإمبريالية. على سبيل المثال، تكشف قراءة ثانية نبيهة ما بعد كولونيالية لهذه النصوص الثقافية بكون العالم المتحضر لـــحديقة مانسفيلد، لأوستن، تدعمه مزرعة أنتيغا الاسترقاقية البعيدة، وبكون الاستقرار الاقتصادي لـــ بيب في الأمال الكبرى لديكنز معزولا عن التوسعات البعيدة في أستراليا الكولونيالية. في ملاحظة أكثر حَرفية، تحمل دينامية السفر الكولونيالي أيضا المحيط إلى المركز بفرض الهجرة/ الشتات القسري للمستعبَدين أو العمل بعقد رسمي في المرحلة الأولى. وكما لاحظ أليوني ديوب مرة، فقد تمت إدارة تشتيت أفريقيا في الغرب بحسب إملاءات السيطرة الغربية. وتستمر الموجات اللاحقة للهجرات الطوعية وغير المرغوب فيها في تحدي الاستقرار الثقافي والديموغرافي للعالم الغربي. يكتب سعيد قائلا إن الرحلة الكولونيالية إلى الخارج قد لاقت نظيرها القلق في السفر ما بعد الكولونيالي إلى الداخل.

في هذا السياق، يبرهن كذلك نقاد من أمثال بابا وبرات بكون صورة «ابن البلد»

المستعمَر أداتية في تلويث/ تهجين المعاني الكولونيالية. يؤكد برات بأن أنماط الفهم الميتروبولية قد التبست بشكل خطر عندما جمع ابن البلد انتحالا انتقائيا للتعابير الكولونيالية مع الموضوعات الأهلية (أنظر 1994). إن التابع المستعمَر، بالنسبة لبابا، أكثر تقلبا إلى حد بعيد على نحو أنطولوجي. وكما يبرهن، فإن الرد المتناقض وجدانيا لهذه الصورة على الغازي الكولونيالي: «نصف موافق، ونصف معارض، دائما غير جدير بالثقة- ينتج مشكل اختلاف ثقافي عالقا بالنسبة للمعالجة الحقيقية للسلطة الكولونيالية الثقافية» (بابا 1994، ص. 330). غني عن البيان، ليس لـ «ابنة البلد» نفسها مناعة بالكل من انزلاق تفاعلاتها مع الكولونيالية. وإذا صارت الصورة المفردة لابن البلد المستعمَر الموقعَ غير القار للمعاني والتفاعلات الثقافيتين المتقاطعتين، فعدم استقرار آخر- أكثر أهمية- يُكون تلفيقا مرتجلا لتضامنات مناهضة للكولونيالية أوسع. دعونا لا ننسى أن التضامنات العمودية الغامضة للنزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تفترض مسبقا وحدة الاختلافات. ذلك أن الجماعة المتغايرة الملتحمة جميعها تحت العنوان السطحي للدولة الوطنية ما بعد الكولونيالية تنم عن هجنتها السياسية. ومثل ما برهنت في الفصل السابق، تعتبر الاختلافات الداخلية للجماعة المناهضة للكولونيالية دائما أكثر من الأمة ما بعد الكولونيالية المسلم بها. تؤكد ملاحظات ستوارت هال المتنوعة حول سياسة العرق على تغاير مماثل وهجنة في قلب الهوية «الجوهرية» السوداء. لذلك أيضا، يركز عمل بول جيلروي الرزين حول الشتات الأفريقي الانتباه على التنوع الثقافي المتعذر السيطرة عليه، الذي يدخل في صوغ «تجربة السود» والذي وشى دائما بالمجازات السائدة لـ «جماليات السود» العبر وطنية على نحو قابل للتمييز (جيلروي 1993). ليس هناك من شك في كون تجربة القمع الكولونيالي/ العرقي تلتقي بنقيضها المباشر والضروري في لغة الهوية العرقية والنزعة الوطنية الثقافية. إلا أن موضوعات ما بعد الكولونية، كما يؤكد جيلروي، تتعالى في النهاية على تخوم الإثنية والنزعة الوطنية للإعلان عن «وعي مزدوج» أكثر سخاء بكثير (1993، ص. 1) .

بسبب كل ادعاءاته المغالية، ليس خطاب الهجنة والشتات بدون محدودياته. إذ رغم المحاولات ما بعد الكولونيالية لوضع العبرتثقيف المتبادل للمستعمِر والمستعمَر في الصدارة، تحيل الاحتفاءات بالهجنة عموما على عدم استقرارية الثقافة المستعمَرة. يظل الغرب أرض اللقاء ذا الامتياز بالنسبة لكل المحادثات المتقاطعة ثقافيا على نحو مزعوم. فضلا عن ذلك، وداخل الميتروبوليس، تُقَنع الاحتفاءات المتعددة ثقافيا لـ«التنوع الثقافي» بشكل ملائم إلى حد ما التباينات الاقتصادية والسياسية الأكثر خطرا. في هذا السياق، من الجزم أيضا الاحتراس من ادعاءات تفضل «الهجنة» بوصفها الرد «التنويري» الوحيد على القمع العرقي/ الكولونيالي. على أن مخاطر «الهجنة التنويرية» موضحةبإسهاب في اعتراضات آشكروفت وآخرين المعلنة حديثا على الادعاءات ما بعد الكولونيالية على نحو عدواني للشعوب الأهلية في «المستعمرات المستوطنة» التي، يمكن القول إنها، تتنافس مع الادعاءات المتماثلة مع «المستوطنين البيض» الأستراليين والكنديين. يؤكد هؤلاء النقاد أنه بينما تكون ثقافة المستوطن قادرة على التسليم بزيفها الثقافي، فالجماعات الأهلية، على العكس من ذلك:

> غالبا جدا ما سقطت في فخ النزعة الجوهرية الذي نصبه لها الخطاب الإمبريالي... والنتيجة هي تموقع الأهالي باعتبارهم شعبا مهمشا في الأخير، وهو مفهوم يعيد رسم ثنائية المركز/ الهامش، ويمنع انخراطهم في العمليات الدقيقة الإمبريالية (آشكروفت وآخرون. 1995، ص. 214) .

باقتراض أن خطاب النزعة الجوهرية بوصفه عرَضا غير صحي لـ **«الوعي الزائف»**، يسدد آشكروفت وآخرون ضربة قاضية لقيمة أي سياسة معارضة بشكل حاسم. لكن إذا وجب على لغة الهجنة أن تحتفظ بأي معنى على نحو جاد، فيلزمها أولا التسلم بأن النضال، بالنسبة لبعض الشعوب المقموعة، في بعض الظروف، لم ينته بعد وحسب. وليست الهجنة الرد التنويري الوحيد على القمع.

فيما يتم الاحتفاظ بهذه المؤهلات في الذهن، ليس ثمة شك في كون الوعد ما بعد

الوطني بنزعة كوسموبوليتية حقيقية يظل مغريا بجد. على أننا بحاجة إلى الاعتراف بكون الانجذاب إلى هذه الخطاب متضمنا في نزعته الطوباوية غير المربَكة- والمربِكة على نحو محتمل-، يعني، في مجهوداته لتصور نسق أخلاقي خيري في لغة الهجنة. ركزنا انتباهنا إلى حد الآن على الإمكانيات الناشئة من قراءة ثانية ما بعد وطنية للتلاقي الكولونيالي. وبإمكاننا في هذا القسم الأخير التحول إلى بعض من المقومات التي تُكون الأخلاق ما بعد الوطنية للهجنة هذه.

بسبب كل عدائه، أنتج التلاقي الكولونيالي متنا غنيا من فكر انشغل بالتزام رؤيوي إلى آخر كل معاناة مؤسسية. ولئن بدأ الكثير من هذا الفكر مع نقد «الحضارة الغربية»، فهدفه- في القيام بذلك- تمثل في وجوب التحريض على إصلاح داخل البنيات الفعلية للعقلانية الغربية. هكذا، شدد رفض غاندي المتصلب للحداثة، كما رأينا في الفصل السابق، على المنافع العبرثقافية للمخالطة الاجتماعية غير العنيفة، مؤكدا بأن القامعين وجب عليهم التحرر من ذواتهم الأشد سوءا. لكن لا أحد، بطبيعة الحال، كان مؤهلا لهذه المهمة أكثر من المقموعين. أما فانون فقد دعا إلى التزام أخلاقي من طرف الذين يلقبهم بـ «معذبو الأرض». بتعبيره: «يواجه العالم الثالث اليوم أوروبا مثل كتلة هائلة هدفها محاولة حل المشاكل التي عجزت أوروبا عن إيجاد أجوبة لها» (فانون 1990، ص. 253) .

يقترح آشيس ناندي، في قراءة بالغة الدقة لهذا الأرشيف الكولونيالي بأن مستقبل ما سميناه بـ «الأخلاق ما بعد الوطنية» يلزم أن يبدأ ب «الاعتراف بالذوات المقموعة أو المهمشة في العالمين الأول والثاني بوصفهما حليفين حضاريين في المعركة ضد المعاناة المؤسسة» (ناندي 1986، ص. 348). بكلمات أخرى، يقترح ناندي بأن يجب أن يحل محل الحدود بين المتغلبين الكولونياليين والضحايا المستعمَرين اعترافٌ بالاستمراروبالسطح البيني بين هؤلاء الأعداء القدماء. هذه النقلة تطرح حتما تحديا أمام الهويات المتفردة و«الخالصة» لكلا المتغلب والضحية. ومقتفيا أثر إيمي سيزير- مبتدع «الزنوجة»- يلح الشكل البدائي للأخلاق ما بعد الوطنية على الاعتراف بكون

القامعين هم أنفسهم ضحايا أنماطهم القمعية. إذ بتعبير سيزير: «يعمل الاستعمار على نزع صفة الحضارةdecivilise) ) عن المستعمِر، وعلى معاملته بوحشيةbrutalise) ) بالمعنى الحقيقي للكلمة، وعلى إهانته، ويوقظ فيه الغرائز الدفينة، والجشع، والعنف، وكراهية العرق، والنسبية الأخلاقية» (سيزار 1972، ص. 13). فكما يشير ناندي، تلفت قراءة صامتة لنثر سيزار الانتباه إلى الحقيقة الخالصة بكونالمجتمعات الناقصة في كثير من الأحيان تستغل وسائلها البشرية للقمع. على سبيل المثال، في كتابة فانون التشخيصية، يتم تكريس قدر كبير من الاهتمام للاضطرابات السكولوجية والوجدانية للرجال الذين تأمرهم الإدارة الكولونيالية الفرنسية بالقيام بالتعذيب في الجزائر.

هذا التشديد على تضحوية المتغلب لا يقصد منه تجاهل المعاناة الواضحة للمقموعين بشكل مباشر من قبل الكولونيالية. بل، هدفه تسهيل نسق معقد لتماه متقاطع- للهجنة الأخلاقية- رابطا الأعداء السياسيين السابقين. على نحو متصل، يحتاج تحليل للمتغلب «المصاب» لأن يكمله تحليل للضحية بوصفها متعاونا أحيانا، ومنافسا أحيانا، مع النظام القمعي. يكتب ناندي قائلا:

الإغواء هو أن تُستعمل آلية سيكولوجية أكثر انسجاما مع القواعد الأساسية للنظام القمعي للحصول على فرصة أفضل للتعبير عن دوافع المرء العدوانية. الإغواء هو أن يتساوى معذبو المرء في العنف وأن يستعيد احترامه لذاته بوصفه منافسا داخل نفس النظام (ناندي 1986، ص. 354) .

تشكل هذه البراهين أساس اعتراض فانون على عرقنة الفكر التي تواصله بلاغة النزعة الجوهرية الثقافية المناهضة للكولونيالية، و، كما رأينا في الفصل السابق، أساس البراهين الممتدة أمام المأزق المحاكاتي لنزعات وطنية مناهضة للكولونيالية. وبوضع في الصدارة «التلوث» الموازي لضحايا الكولونيالية، يلفت ناندي الانتباه إلى الهويات المهجنة وغير الثابتة لكل من المستعمِر والمستعمَر. وعلى ذلك، يبرهن بأن أخلاق يوتوبيا ما بعد وطنية/ ما بعد كولونيالية لا يمكنها أن تبدأ إلا بالانصباب على

متطلبات تحالفها البينحضاري أولا من خلال الإذعان للتجاور بين الأسياد والعبيد. يقول ناندي:

... يقوم مجتمع عنيف وقمعي بإنتاج وصماته الخاصة لحالة الضحية والامتياز ويؤمن بعض الاستمرار ية بين المتغلب والمهزوم، الأداة والهدف... نتيجة لذلك، لا واحدة من هذه المقولات تظل خالصة. وإذا حتى عندما تنهار هذه الثقافة، تستمر سيكولوجيا حالة الضحية والامتياز وتنتج ثقافة ثانية لا تكون عنيفة أو قمعية إلا ظاهريا1986) ، ص. 356) .

في ملحق على المناقشة حتى الآن، قد نتساءل باختصار عن وثاقة الصلة الأكبر للأخلاق ما بعد الوطنية/ ما بعد الكولونيالية: هل تتعلق فقط بمقتضيات التلاقي الكولونيالي وآثاره الضارة، أو هل لديها شيء تقوله للأخلاق نفسها عن تكوين الفرد الأخلاقي؟ طوال هذا الكتاب، تمثل خلافي في كون النظرية ما بعد الكولونيالية تنشأ من حقل النظرية/ الفلسفة الغربية، وتمتد. وفقا لذلك، أعتقد بأن تخميناتها العارضة حول الأخلاق، علاوة على ذلك، تقوي بعض المحاولات الهامة المتأخرة لنقد الفهم الكانطي المبتذل للقوة الأخلاقية والقيمة. يُبنى الاعتقاد الكانطي، كما هو معروف، في تجلية القيمة الأخلاقية على بعض من توقعات الذات الأخلاقية (كانط 1981، 1961،1964 ). فأن نكون عوامل أخلاقية بالمعنى الكانطي، يلزم أن نبقى بعيدين بشكل دقيق عن احتمالات حالتنا البشرية- عن مجال «الحظ» الذي يُكون كل الظروف الخاصة للطبيعة البشرية. لذلك، أيضا، يلزم أن نحافظ بتماسك على استقلال تام عن رغباتنا وارتباطاتنا بأي لحظة معطاة. هذا العامل الأخلاقي المتعالي والموحد متحرر بشكل تأسيسي من مغايرة وعيها الخاص بها، ومن ارتباكات تجربتها. وكما كتب مايكل ساندل في نقده لكانط ورولز:

إن ذاتا واقفة على مسافة من المصالح التي لها تضع الذاتَ بعيدا عن متناول التجربة، لجعلها منيعة، ولتثبيت هويتها إلى الأبد. وليس بإمكان أي التزام أن يستحوذ علي بشكل عميق بحيث لا أستطيع فهم ذاتي بدونه. وليس بإمكان أي تحويل لغايات

الحياة أن يكون أكثر تشويشا بحيث يمزق محيط هويتي. ولا بإمكان أي مشروع أن يكون من التشويش بحيث أن التحول عنه سوف يبدي ارتيابه في الشخص الذي هو أنا (ساندال 1982، ص..62) .

لكن، كما يجادل ساندال، هذا العامل الأخلاقي المقيد و«الخالص» يقيم في النهاية في عالم متحرر من الوهم. إذ أن شعورنا بالقيمة- خاصيتنا الأخلاقية- مبني على الارتباطات «الملوِّثة» للوجود البشري. فنحن مشكلون بواسطة احتمالات وتناقضات حيواتنا، ونادرا ما ينبثق فعل أخلاقي أو قرار من إملاءات خيال مفرد أو مجموعة وحيدة من الأحاسيس (أنظر نوسبوم 1986، ص. 40). هذا العامل الأخلاقي البشري بشكل معرفي، كما يوحي بذلك ساندال، كينونة هجينة على نحو تكويني. إذ في بعض الشروط الأخلاقية سوف يجب على التصور الملائم للذات أن يشمل واجباته «المتذاوتة» (intersubjective): إحساسها بذاتها بوصفها محتضنة «أكثر من كائن بشري واحد» (ساندال 1982، ص. 62). لذلك أيضا، يلزمنا أن نذعن للتعقيد «البينذاتي» (intrasubjective) لأي ذات معطاة»:

... أن من أجل بعض الغايات، قد يحيل التوصيف الملائم للذات الأخلاقية على تعددية الذوات داخل كائن بشري مفرد، فردي، كما حين نعلل التروي الباطني في ما يتعلق بسحب الهويات المتنافسة، أو لحظات استبطان في ما يتعلق بمعرفة ذات محبوسة..1982).، ص. 63) .

في هذه النقود لكانط، يسعنا البدء بتمييز عناصر ما أسميناه بالأخلاق ما بعد الوطنية/ ما بعد الكولونيالية للهجنة. في هذا المظهر، يمكن القول إن لما بعد الكولونيالية شيئا تقوله للفكر الأخلاقي بصفة عامة. ذلك أن اقتراحها لقراءة غير عنيفة للماضي الكولونيالي عبر تشديد على التحويل المتبادل للمستعمِر والمستعمَر، ومخططها التفصيلي من أجل تحالف بينحضاري ضد معاناة ممأسسة إنما هو بالفعل صحي. كما أن التحول ما بعد الكولونيالي إلى بلاغة ما بعد الوطنية يؤنسن بجدية العالم الذي ورثناه. لكن، وكما دائما، يتطلب منا أن نتأكد بأن النزعة الطوباوية المبتهجة

لهذا الخطاب لا تتحلل داخل فقد ذاكرة سياسية سابقة لأوانها.

## آداب ما بعد الكولونيالية

تحكم الموضوعات الخلافية للنزعة الوطنية ولما بعد النزعة الوطنية التي ناقشناهاالاهتماماتِ النقدية للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية. هذه الشعبة من ما بعد الكولونيالية هي التي سينصب عليها اهتمامنا.

على الرغم من انشغالاته المعرفية المتداخلة، يسم حقلَ الدراسات ما بعد الكولونيالية تركيزٌ راجح على «الأدب ما بعد الكولونيالي» - مقولة مثيرة للخلاف تحيل، بشكل اعتباطي إلى حد ما، على «الآداب باللغة الإنجليزية»، يعني، على تلك الآداب التي صاحبت بروز وانهيار الإمبريالية البريطانية. هذا الامتياز الأكاديمي للأدب ما بعد الكولونيالي تشي به المحاولات النقدية المتأخرة للتسليم بالتلاقي الكولونيالي في المقام الأول بوصفه خلافا نصيا، أو معركة بيبليوغرافية، بين الكتب القمعية والتقويضية.

باقتفائها تأثير «المادية الثقافية» في منتصف ثمانينيات القرن العشرين على النظرية الأدبية، كانتالممارسة النقدية مدفوعة لأن تذعن للدعامات المادية لكل ثقافة. ذلك أن النصوص، كما هو متفق عليه عموما الآن، متورطة في سياقاتها الاقتصادية والسياسية. وقد اعتادت قلة من النقاد على الدفاع عن الفهم بكون كل الأدب دالا على، ومستجيبا للشروط التاريخية للقمع والاستعادة. وبينما تستحضر النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية هذه الافتراضات المادية في تقريرها للإنتاج النصي تحت شروط كولونيالية وما بعدها، فإنها تخطو خطوة إضافية في ادعاءها بكون النصية متأصلة في التلاقي الكولونيالي. إن النصوص، أكثر من أي إنتاج اجتماعي وسياسي آخر، كما يقال، إنها هي المحرضات والمتعهدة الأكثر أهمية للسلطة الكولونيالية وصنوها، المقاومة ما بعد الكولونيالية. هكذا، وكما يؤكد كريس تيفين وآلن لاوسن: «من المحتمل أن العلاقات الإمبريالية قد كانت مؤسسة أولا على السلاح، والمكر والمرض،

لكن تم الإبقاء عليها داخل مرحلتها الاستجوابية على نحو واسع من خلال النصية» (لاوسن وتيفين 1994، ص. 3). عكس ذلك، يستتبع أن الخبث النصي للسلطة الكولونيالية، بشروطه الخاصة، قد لقيته وتجاوزته نصية مضادة جذرية ومنشقة ومناهضة للكولونيالية:

مثلما أن بوسع النار أن تقاوم بالنار، بوسع المراقبة النصية أن تقاوم بالنصية... إن ما بعد الكولونيالي مهتم بشكل خاص وضاغط بالسلطة التي تقيم في الخطاب والنصية؛ من ثمة تأخذ مقاومته بشكل ملائم إلى حد بعيد مكانة في- ومن- مجال النصية، في(من بين أشياء أخرى) أفعال قراءة محفَّزة (لاوسن وتيفين 1994، ص. 10) .

بإعادة صياغة ما بعد الكولونية بوصفها ظاهرة أدبية، يمنح نقاد من أمثال تيفين ولاوسن ضمنيا، وإن عرضا، الامتياز لدور ووظيفة الناقد الأدبي ما بعد الكولونيالي- الذي توفر خبرته الأكاديمية فجأة المفتاح لجميع المعاني المتعارضة والمناهضة للكولونيالية. سيدر س هذا الفصل بعض التقارير الأدبية النقدية الهامة للتلاقي الكولونيالي، في حين سيواصل القسم القادم معارضته للتبني النصي للتاريخ الإمبريالي من خلال الإشارة إلى المحدوديات السياسية لـ «الأدب ما بعد الكولونيالي».

## السياسة النصية

تتخذ أغلب الخرائط النصية للمواجهة الكولونيالية تلميحها من قراءة سعيد البارزة للنصية الإمبريالية. قد يتذكر القراء أن الاستشراق عند سعيد يتعامل مع الكولونيالية الأوروبية بوصفها «خطابا»، يعني، بوصفها مشروعا للتمثيل، والتخيل، والترجمة، والاحتواء، وإدراة «الشرق» العنيد والمبهم عبر شيفرات ومواضعات نصية. يكمن جدل سعيد في كون الخطاب الكولونيالي أو الاستشراقي قد تجلى في نسق أفكار نافذ، أو بوصفه شبكة تناصية للمصالح والمعاني المتضمنة في السياقات الاجتماعية، والسياسية، والمؤسسية للسيطرة الكولونيالية. في كتابة «الشرق» من خلال بعض الاستعارات والمجازات السائدة، ذيل الاستشراقيون في وقت واحد «التفوق الموقفي» للوعي الغربي و، بالقيام بذلك، جعلوا «الشرق» حقلا «للرغبات، والقمع،

والاستيهارات، والتصورات» الغربية (سعيد 1978 [1991]، ص. 8). لقد أنتجت النصية الكولونيالية، بتعبير سعيد، «الشرق» بوصفه قابلا للاستعمار. ومن ثمة، بوسع سيطرتها التخيلية على «الشرق» أن تُقرأ كتمرين في سبيل سيطرة عسكرية وإدارية. في تعليق مشابه، تصف دراسة متبصرة حديثة العهد للأدب الكولونيالي وما بعد الكولونيالي لإيلكي بوهمر، تصف الكولونيالية البريطانية كـ «استيلاء نصي» للعالم غير الغربي (بوهمر 1995، ص. 19). إذ يضع تقريرها في الصدارة الإنتاج النصي الإمبريالي باعتباره محاولة، عبر الكتابة، لترويض الغيرية المرعبة، غيرية «الشعوب المتمردة، والأدغال غير القابلة للاختراق، والقفار الشاسعة، والحشود الهائلة التي لا شكل لها» (بوهمر 1995، ص. 94). وبإعادة صياغة الأرض الجديدة المستعمَرة داخل قوالب سردية وأجناسية مألوفة، ضربت الكتابة الكولونيالية، بتعبير بوهمر، مثالا على «محاولة في الفهم الشاملكما في التحكم الواسع» (1995، ص. 97).

من بين آخرين، تتبع بوهمر سعيدا في انتباهها إلى ردة الفعل النصية للكولونيالية البريطانية. فعلا، لا يبدو العالم المستعمَر أنه قد دفع المستعمِرين وزوجاتهم إلى إطناب مسعور عبر عن نفسه بصورة متنوعة في محاضرات مصورة عن الرحلات، والرسائل، والتواريخ، والروايات، والشعر، والملاحم، والوثائق الرسمية، والتسجيلات، والمذكرات، والسير، والترجمات والإحصاءات. و، في الوقت نفسه، توصلت الإمبراطورية نفسها إلى تحديد التمثيل الذاتي النصي والحساسية السردية للثقافة البريطانية الميتروبولية. إذ أن التدوينات والإحالات الإمبريالية، كما يكتب سعيد في الثقافة والإمبريالية تزود بـ «بنيات الموقف والمرجع» التي تدعم العالم الثابت للرواية الفيكتورية. هكذا، تحقق النصوص المتخيلة وظيفة مزدوجة: من جهة، تساعد على ادخار الممتلكات، ومن جهة أخرى، تزود الثقافة الوطنية/ الكولونيالية بصورة ذاتية عالية عن مصدرها الجغرافي والمادي. بعبارة أخرى، إذا كانت النصوص الإستشراقية تجيز السلطة الأطلنطية الأوروبية على الشرق، فالرواية الفيكتورية- بحسب سعيد- تجيز الإمبريالية بوصفها أساسا وطيدا للهوية الثقافية البريطانية. ذلك أن نمطها السردي ومحتواها التخييلي يثبتان أهميتهما في تقوية السلطة الإمبريالية. بتعبير سعيد،

«حصنت الإمبريالية والرواية الواحدة الأخرى إلى درجة استحالة ... قراءة الواحدة بدون، بطريقة ما، التعامل مع الأخرى» (سعيد 1993، ص. 84) .

الدراسات الحديثة العهد للنصية الإمبريالية واعية أيضا بالتواطؤ المزعوم بين أيديولوجيا القرن التاسع عشر الكولونيالية وبروز الأدب الإنجليزي كحقل معرفي أكاديمي في المستوطنات. هذه التقارير ترى بأن «النص الإنجليزي» قد حل بشكل فعال محل الإنجيل- ومن ثمة، الطموحات الإنجيلية للمبشرين المسيحيين- ليصبح الوسيط الأكثر تأثيرا بالنسبة للمهمة الكولونيالية التحضرية. كدليل على هذا البرهان، كثيرا ما يستشهد نقاد بمذكرة1835 المشينة لماكولي، التي دافعت عن إدخال «التعليم الإنجليزي» في الهند الكولونيالية على أساس أن «رفا واحدا في مكتبة أوروبية جيدة يساوي كل الأدب الأهلي للهند وجزيرة العرب». يعتبر تثمين ماكولي للأدب الإنجليزي على حساب آداب الأهالي كمثال بارديغمي لتشكيل قانون. بحيث يمكن القول إن تراتبية ماكولي للقيمة الأدبية توطد الأدب الإنجليزي بوصفه التجسيد المعياري للجمال، والحقيقة، والأخلاق أو، بتعبير آخر، بوصفه نصا معياريا يؤكد على الهامشية ودونية الثقافات المستعمَرة وكتبها. هكذا، اعتبر الأدب، كما يؤكد كتاب الإمبراطورية ترد بالكتابة، مركزيا لمشروع الإمبراطورية الثقافي مثلما اعتبرت الملكية مركزية لتشكيلها السياسي» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 3) .

يؤكد كتاب غوري فيشفاناثان أقنعة الغزو المؤثر (1989) على العلاقة التدعيمية على نحو متبادل بين الدراسات الأدبية والحكم البريطاني في الهند من منظور آخر مع ذلك، مدعية بأن الإدارة البريطانية في الهند قد استعملت الأدب الإنجليزي بشكل استراتيجي لاحتواء التهديد المتوقع من تمرد الأهالي. إذ بخشيتهم من ردة فعل أهلي على المقومات الإكراهية لحكم عسكري مباشر، سعى الإداريون الإنجليز إلى «تقنيع» أو تنكير استثماراتهم المادية من خلال تقديم دراسات إنجليزية كدليل على التزامهم الإنساني النزيه بالتنوير البيداغوجي لتابعيهم. تخبرنا فيشفاناثان أن التشتيت المخطط له للأدب الإنجليزي قُصد منه تدبير الإدراكات السلبية للإمبراطورية، ليس بتمثيل

الحكم الكولونيالي كمهمة تعليمية وحسب، وإنما أيضا- بشكل أكثر مكرا- بترويج وتبسيط الوجه البشري للثقافة الإنجليزية والإنجليز. في تعارض حاد مع العنف البغيض للكولونيالية الأوروبية، «يصبح النص الأدبي الإنجليزي، المشتغل، كوكيل إنجليزي في أعلى حالاته وأكملها، قناعا للاستغلال الاقتصادي... مموها بنجاح الأنشطة المادية للمستعمِر» (فيشفاناثان1989، ص. 20). وبتقديمها للأدب الإنجليزي كأفيون للعامة وأيضا كتفويض بالنسبة للحكومة الكولونيالية، تضع فيشفاناثان في الصدارة الإواليات المتحكمة في النصية الإمبريالية. وخلال تحليلها، تصير الدراسات الإنجليزية- على نحو لا يصدق إلى حد ما- السلاح الأكثر جوهرية في الترسانة الكولونيالية. تكتب قائلة إن: «حقل معرفة قُدم أصلا في الهند لإبلاغ أولا إواليات اللغة قد تمت إذا ترجمته إلى أداة في سبيل ضمان الكدح، والفعالية، والجدارة بالاعتماد، والإذعان عند الأهالي الخاضعين» (1989، ص. 93) .

بطريقة مماثلة، يؤكد النقاد المتفقون مع فرضية فيشفاناثان على أن الدراسات الإنجليزية كانت أداتية في إثبات «السيطرة» أو «الحكم بموافقة» الكولونيالية الأوروبية. وفق ذلك، يقال إن الافتتاح الناجح لهذا الحقل في العالم المستعمَر يسم المرحلة التي حدث أن استبطنت فيها الشعوب الأهلية الإجراءات الأيديولوجية للمهمة الكولونيالية التحضرية. هذه الأطروحة يطورها كتاب من أمثال آشكروفت وآخريندا‌خل سياق أكثر مغالاة واستعارة، بوضع في الصدارة الغزو النصي، أو «استجواب»، الذاتيات المستعمَرة. هكذا، يظهر النص الإنجليزي المستوعب على نحو متلهف بكونه ينشر العدوى الخبيثة للأساسيات الكولونيالية داخل الجسد الأهلي غير المرتاب. وبحثه على استظهار مقاطع مختارة من فنانين أدبيين إنجليز، يذعن الطفل الكولونيالي إلى منطق خفي لتلقين روحي وسياسي. وكما يبرهن هؤلاء النقاد ف «التلاوة الحقيقية للنصوص الأدبية تمسي فعلا طقوسيا للطاعة» (آشكروفت وآخرون. 1995، ص. 426) .

هذه القراءات المنقحة للبيداغوجية الكولونيالية أحد أعراض المزاج السائد

للاستبطان وسط العديد من شعب الإنجليزية «ما بعد الكولونيالية». ذلك أن بلاغة الارتياب المحيطة بالأدب الإنجليزي تجاريها سلسلة برامج «إصلاح منهج دراسي» معدَّة لفحص دقيق للمنهاج التقليدي المتمركز حول أوروبا بهدف إقصاء الغاضبين المعترف بهم لصالح «غرباء» نصيين محجوبين. ثمة تركيز متصل بالموضوع على ممارسة بيداغوجية ما بعد كولونيالية ينصب على أسئلة ناشئة عن تضارب جلي بين العوالم العدائية للنص الكولونيالي وحجرة الدرس ما بعد الكولونيالية. وغالبا ما اتخذت هذه المجهودات شكل تمارين توقظ الوعي، موجهة ضد «التطبيع» المتنامي للمعتمد الكولونيالي. وبدل السماح للطلبة باتباع «عشق شيكسبير» مُغرَّب، تأخذ البيداغوجية ما بعد الكولونيالية على عاتقها تأريخ المنهاج الدراسي المرحب به- والميولات الأدبية الموروثة- بغاية الكشف عما تصفه فيشفاناثان ك «تصوير براعة الإمبريالية في بنية الدراسات الإنجليزية» (فيشفاناثان1989، ص. 167) .

استبق الكاتب والأكاديمي الكيني، نغوغي وا تنغو، مبكرا سنة 1968، العديد من هذه الدمدمات البيداغوجية الحديثة العهد. في أواخر أكتوبر من تلك السنة قام نغوغي وبعض من زملائه الآخرين في شعبة الإنجليزية بجامعة نيروبي بكتابة ورقة مثيرة للجدل معنونة بـ «عن إلغاء شعبة الإنجليزية» (نغوغي 1972). بعيدا عن تسوية من أجل مجرد إصلاح للممارسة التعليمية، تحدى نغوغي ومؤلفوه المشتركون التفوق الثقافي والبيداغوجي للأدب الإنجليزي داخل سياق أفريقي مستقل، مؤكدين على أنه بقدر ما كان الأدب ملزما قانونيا لتنوير الروح المنشطة لشعب ما، فقد كان من المناسبإلى حد كبير بأن يجب على خطاب الصفة الإنجليزية الزائف أن يحل محله تمركز جذري للأدب واللغة الأفريقيين على نحو أصيل. فالأدب الإنجليزي سوف يجد مكانة داخل هذه المخططات المعرفية الجديدة، لكن مع الإبقاء على علاقة ودية مع إدراجه القصير الأمد في التاريخ الأفريقي، سوف يتكيف في المكان الذي انتمى إليه- في هوامش الثقافة الأفريقية. وفي الهند الكولونيالية، كشف طعن غاندي الدائم في التعليم الإنجليزي عن اعتقاد مشابه للأولوية الشرعية الثقافية للآداب واللغات الإنجليزية. ففي استباق لما بعد استقلال الهند، التي سوف تظل فيها الإنجليزية اللغة

ذات الامتياز للإدارة والنخبة الحاكمة، اعترض غاندي بحدة على «الأذى الذي أحدثه هذا التعليم الملقن من خلال لسان أجنبي... إذ أنها خلقت فجوة بين الطبقات المتعلمة والعامة. نحن لا نعرفهم وهم لا يعرفوننا» (الأعمال الكاملة م. 14، ص. 16).

الجدير بالذكر أن الانقلابات النصية/ الثقافية المتصلبة عند غاندي ونغوغي لا تصادف ترحيبا كبيرا في الخطاب الأدبي-النقدي ما بعد الكولونيالي. على سبيل المثال، يتحفظ مؤلفو الإمبراطورية ترد بالكتابة في الحكم عن «إلغاء» مناهض للكولونيالية أو الرفض التام، بتعبيرهم، «للسلطة الميتروبولية على وسائل التواصل» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 38). إذ باسم اعتراضات فانون الشهيرة على المنطق المشتق من الزنوجة، يكرر آشكروفت وآخرون باستمرار المثل السائر المبتذل بكون التدافع المعكوس من أجل أولوية ثقافية لا يصلح إلا لتعزيز الثنائيات القديمة التي ضمنت تحقيق أيديولوجيا كولونيالية في المقام الأول. وفق ذلك، يعتبر الرفض المطلق لثقافة إمبريالية، في أحسن الأحوال، شرا ضروريا في عملية تصفية الاستعمار. ففي ذاته، يمثل «الإلغاء» أو القلب نزعة راديكالية ناقصة أو فاشلة بحاجة إلى اكتساب العادات السياسية الأكثر دقة لـ «الاستيعاب» أو «التقويض من الداخل». يتحدى «المنتحل» المناهض للكولونيالية الاستقرار الثقافي واللساني للمركز بتحريف ألفاظ ذات سلطة وقديمة داخل معاني جديدة متعارضة. تلك هي سلطة هذا التدخل الإبداعي بكون، «بدون عملية الاستيعاب قد لا تمتد لحظة الإلغاء إلى ما وراء قلب افتراضات الامتياز، والإدراج «العادي» والصحيح، وكلها بالوسع ببساطة أن يستولي عليها الاستعمال الجديد ويبقي عليها» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 38).

من المفيد التفكير في هذا التحول المشروط من الإلغاء إلى الانتحال بوصفه تحولا من «عدم تعلم الإنجليزية»، إلى مشروع «تعليم كيفية اللعن بلسان السيد». هذا النمط الأخير يسم، هو أيضا، نشوء ما قد نسميه بـ «باراديغم كاليبان». في مستهل العاصفة لشيكسبير (مسرحية أكثر ملاءمة لغايات ما بعد كولونيالية)، ثمة مشاحنة معروفة بين

ميراندا، ابنة المستوطن الكولونيالي الأول، بروسبيرو، وكاليبان، المقيم الأصلي/ الأهلي المحروم في الجزيرة التي تجري فيها أحداث المسرحية. تعدد ميراندا نكران كاليبان للهبات البيداغوجية للغة و، بالنتيجة معرفة الذات: «عندما كنت، أيها المتوحش، / تجهل معناك، لكن تهذر مثل/ شيء أكثر بهيمية، منحتُ أهدافك/ كلمات جعلتها معروفة» (I.ii. 355-8). لكن في رده، لا يذكر كاليبان سوى فائدة ملتبسة لتلقينه اللساني: «لقد علمتيني لغة، واستفادتي منها/ هي، كيف ألعن» (I.ii. 363-4). وبينما يتكلم كاليبان التخييلي بمعارضة ساخرة إلى حد ما، يوضح كلامُه رمزيا منطق احتجاج «خارج»، بدلا من «ضد»، المعجم الثقافي للكولونيالية.

يُرى إلى دينامية «بارديغم كاليبان» أنها تولد ألوانا من القلق الإبداعي وسط ممارسي الأدب ما بعد الكولونياليين. ويجب على المنتحلين الوطنيين الاعتراف وكذا تقويض سلطة النصية الإمبريالية. كما عليهم الإذعان إلى ما سمته بوهمر على نحو مميز ب «العملية المزدوجة للانشقاق». هذا الإنجاز الشيزوفريني يتضمن، بكلماتها:

انشقاقا عن، متحولا بعيدا عن التعاريف الكولونيالية، منتهكا حدود الخطاب الكولونيالي؛ ولإنجاز هذا، التصاق ب: اقتراض، أو استيلاء، أو انتحال الأشكال الأيديولوجية، واللسانية، والنصية للسلطة الكولونيالية (بوهمر 1995، صص. 106-7) .

بانزعاجه من مفارقة الاقتراض أو امتلاك معجم على معانيه الأخلاقية أن تُرفض أو تُنكَر، يمثل الكاتب المناهض للكولونيالية المعضلة الغامرة للفكر الوطني في العالم الكولونيالي. وكما رأينا في فصل مبكر، فالنزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية تشكلها أيضا علاقة معقدة من الدِّين والتحدي لفكر التنوير. ذلك أن عبءها التاريخي، كما يكتب بارتا تشاتيرجي، متضمنا في صلب الإلتزام لأن تكون في وقت واحد «خطابا مختلفا»، ومع ذلك خطاب يهيمن عليه خطاب آخر». وبرغم ذلك، يعترف تشاتيرجي قائلا: «إلى أي مدى يسعه أن ينجح في المحافظة على اختلافه عن خطاب يسعى إلى الهيمنة عليه؟» (تشاتيرجي 1993a، ص. 42) .

هذه الأسئلة حول صنوف القلق المتخيلة التي تصاحب انبثاق التشكلات الأدبية/ السياسية المناهضة للكولونيالية تحمل بعض التشابه مع تأملات هارولد بلوم المبكرة في التأثر الشعري. إذ في قلق التأثر1973) )، تشرب بلوم بشكل ممتاز تقرير فرويد عن الصراع الأوديبي داخل النظرية الأدبية، للبرهنة بكون كل النشاط الأدبي قد كان، في الواقع، مشهد صراع بين «شاعر مبتدئ»، أو شاب إغريقي، والتأثر المعطوب لـ«الأسلاف» الأدبيين الأقوياء. والشاب الإغريقي يطوق هذا التأثر، ليس عبر «إلغاء» بل عبر قراءة ضالة إبداعية ومتعمدة أو ازدراء للأسلاف الأدبيين. هكذا، تكون لحظة «الانطلاقة» الشعرية أو «اللا مبالاة» معلنَة تحت قناع عدم الفهم- عبر عجز واضح عن القراءة كما هو متطلب.

تجد العديد من افتراضات فرضية بلوم طريقها إلى تقرير هومي بابا المحتفل به لـ«المحاكاةالكولونيالية». فباتخاذها كتوصيف عام لتلك المعاني/ الهويات الكولونيالية التي هي «تقريبا عينها، لكن ليس إلى حد بعيد» (بابا 1994، ص. 86)، تعين المحاكاة، أولا، الفجوة الأخلاقية بين الرؤيا المعيارية لكياسة ما بعد التنوير وتقليدها (الضال) الكولونيالي المشوه. هكذا، وبكلمات بابا، فـ «بين العلامة الغربية ودلالتها الكولونيالية تبرز خريطة قراءة ضالة تربك استقامة التدوين ويقينها لحكومة جيدة» (1994، ص. 95). إلا أن هذه «المحاكاة» هي أيضا السلاح الماكر للكياسة المناهضة للكولونيالية، مزيج متناقض وجدانيا للإذعان والعصيان. غالبا ما تظهر التابعة الأهلية أنها تلاحظ الواجبات السياسية والدلالية للخطاب الكولونيالي. لكن في الوقت نفسه، تسيء منهجيا تمثيل الافتراضات المؤسِّسة لهذا الخطاب بإظهاره، كما يقول بابا، «على نحو أفقي بواسطة سلسلة من معارف تفاضلية وموقفيات تُغرب «هويتها» كما تنتج أشكالا جديدة من المعرفة، وأنماطا جديدة من التفاضل، ومواقع جديدة من السلطة» (1994، ص. 120). الواقع إذا أن «المحاكاة» متأصلة في الأفعال الضرورية والمتعددة للترجمة التي تراقب المرور من المعجم الكولونيالي إلى استعماله المناهض للكولونيالية. بتعبير آخر، تفتتح «المحاكاة» عملية التفاضل الذاتي المناهض للكولونيالية عبر منطق الانتحال غير الملائم.

بهذا المعنى، صارت «المحاكاة» الشعار الجديد للتحليل الأدبي ما بعد الكولونيالي. ذلك أن الإجماع الناشئ عن الممارسة الأدبية ما بعد الكولونيالية يعتقد أن الكتاب المناهضين للكولونيالية الأشد راديكالية إنما هم «أناس مقلدون»، تنتهك اختلاساتهم الأجناسية باستمرار الحدود الأورثدكسية المقبولة لـ «الأدبية». وبذلك، يُرى إلى اللحظة الباراديغمية للنصية المضادة المناهضة للكولونيالية أنها تستهل مع المزج غير اللائق الأول للأجناس الغربية مع المحتوى المحلي. بهذا التفكير، تصبح النصوص المناهضة للكولونيالية عندمايكون الشكل الرسمي للرواية الأوروبية، مثلا، مصمما للواقع الأهلي، أو عندما يكون الصوت المتناسب للإنجليزية مُنبَرا عبر بلبلة غامضة لأصوات الأهالي.

يحيل جل نقاد الأدب ما بعد الكولونياليين على كتاب كانثابورا لراجا راو، ( 1971 [1938]) باعتباره مثالا كلاسيكيا للمحاكاة الجذرية. تستهل قصة راو البليغة حول الأثر الثوري للفكر الغاندي على سكان قرية هندية صغيرة، بملاحظات تمهيدية ممتازة عن تحدي حكي هند قروية من خلال لغة إنجليزية. ليس «الحكي سهلا» كما يعترف راو: «على الواحد أن يبلغ بلغة ليست له وبروح هي خاصته. على الواحد أن يبلغ الظلال المتنوعة وحذوف حركة فكرية ما تبدو أنها تُعامَل معاملة سيئة في لغة أجنبية» (صص. i-ii ). وما يـأتي بعد ذلك في النص هو «غش» إنجليزيةٍ «حقيقية» بإيقاع ودرجة كلام هندي. تجدر الإشارة إلى أن نغوغي قد حل تباينا مشابه بين اللغة الإنجليزية والواقع الأفريقي عبر التزام سياسي حاسم بالكتابة فقط بلغته الجيكويو الأصلية. على عكس ذلك- وبشكل ملائم للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية- يرفض راو، لأسباب شخصية عوض سياسية، التخلي عن اللغة الإنجليزية بوصفها وسيطا بالنسبة لقصصه الهندية. بدل ذلك، ينتحل الإنجليزية على أساس أنها «ليست حقا لغة أجنبية عنا»، وبالقيام بذلك، يضرب مثالا لـ «الهجنة» و«التوفيقية» التي يفضلها النقد الأدبي ما بعد الكولونيالي. يقول: «ليس بوسعنا أن نكتب مثل الإنجليز. لا ينبغي علينا ذلك. لا يمكننا أن نكتب إلا كهنود».

يتفق نقاد الأدب ما بعد الكولونياليين بأن كتابا من أمثال راو- وبعكس نغوغي- نموذجيون في رفضهم فحسب استبدال باراديغم ثقافي غربي بنظير غير غربي. ولئن قوض نمط راو «المحاكاتي» سلطة النصية الإمبريالية، فإنه أيضا يعوق، إلى الأبد، أي انجذاب إلى الصفة الهندية «الحقيقية» أو «الجوهرية». هكذا، وبتموقعه كشعار أيقوني لهجنة غير محددة، يكون الكاتب الوطني ما بعد الكولونيالي مستغرقا الآن بشكل متلهف في نقد نزعة وطنية ثقافية للعالم الثالث.

تستهل تقارير النصية المضادة المناهضة للكولونيالية بالتأكيد على التجاور بين الرواية المناهضة للكولونيالية والنزعة الوطنية المناهضة للكولونيالية. بشكل عام، تؤيد النظرية ما بعد الكولونيالية بصدق إصرار بيندكت أندرسن على الدعامات النصية لصفة الأمة. ويكمن خلاف أندرسن في كون الأمم متخيلة وصناعات ثقافية بدل كونها كينونات تجريبية وعلمية. إنها متخيَّلة داخل انسجام لأن «أفراد حتى الأمم الأصغر لا يعرفون جل رفاقهم، أو يصادفونهم، أو حتى يسمعون عنهم، ومع ذلك تقيم في ذهن كل واحد منهم صورة صلتهم الحميمة» (أندرسن 1983] 1991]، ص. 6). في هذا السياق، تشكل الرواية والجريدة الشكلين الأساسيين المطبوعين القادرين على احتواء وتمثيل، في مكان واحد، التنوع المستحيل الذي هو الأمة. هكذا، تصبح الرواية وكيلا للأمة إلى حد ما. ذلك أن صفحاتها تنقل، بتعبير أندرسن، «قوة جماعة مفردة، محتضنة الشخصيات، والمؤلف والقراء، ومتحركة إلى الأمام عبر التقويم الزمني» (1983] 1991]، ص. 27). للحفاظعلى توكيدات أندرسن، يبرهن نقاد من أمثال فريدريك جيمسن بكون الرواية العالمثالثية الناشئة ملتزمة بشكل خاص بترجمة الواقع الوطني (جيمسن 1986). إنها بالتأكيد الحالة بكون التركيبات المكتشفة بصورة جديدة للنثر الواقعي في مستعمرات من قبيل الهند، قد سلمت نفسها بسرعة إلى الاهتمامات السوسيوسياسية للنزعة الوطنية. إضافة إلى ذلك، أقر الفكر الاشتراكي المناهض للكولونيالية برؤية أن «العمل» الثقافي/ الأدبي كان ضروريا للمهمة الوطنية للتغيير الاجتماعي. بتعبير آخر، غالبا ما كان الروائي المناهض للكولونيالية وطنيا، رغم أنه ليس دائما كذلك.

مع ذلك، نادرا ما استحسنت النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية النزعة الوطنية بوصفها مقوما للنصية المضادة، نصية الكاتب/ الروائي المناهض للكولونيالية. فبعيدا عن التسليم بكون الرواية المناهضة للكولونيالية تثبت أصالة الأمة المناهضة للكولونيالية، فإنها تبرهن بأن هذه الرواية تخفف بشكل غير قابل للتغيير الجوهر المتخيل للأمة عبر لهجة غربية. ولئن كانت صفة الأمة ناشئة داخل قواعد نحوية كولونيالية، فسردها في شكل روائي، من ثمة، اشتقاقي على نحو مزدوج. منظورا إليها بهذا التعبير، توضح «الهجنة» الجوهرية للروائي/ الكاتب المناهض للكولونيالية بأن، كما يؤكد عليه آشكروفت وآخرون، «من المستحيل العودة إلى أو إعادة اكتشاف صفاء ثقافي ما قبل كولونيالي مطلق، ولا من الممكن خلق تشكلات وطنية أو جهوية مستقلة تماما عن تضمينها التاريخي في المشروع الأوروبي الكولونيالي» (آشكروفت وآخرون. 1989، صص. 6-195). ومثل الأمة التي تروي عنها، تصبح الروائيةوجه يانوس الحامل لوعي منقسم أو لرؤيا مزدوجة. وبصرف النظر عن «قذارة» تأثراتها الثقافية، تعاني الكاتبة المناهضة للكولونيالية أيضا من الاغتراب الثقافي المتأصل في النخبة الوطنية بصفة عامة. ذلك أن الوطنيين المناهضين للكولونيالية، كما تكتب بوهمر، «غالبا ما مالوا لأن تكون لهم أشياء مشتركة مع نظراء الطبقة المتوسطة في مستعمرات أخرى تناضل من أجل التمثيل الذاتي أكثر مما مع الجماهير المحرومة من الحقوق الشرعية في بلدانهم» (بوهمر 1995، ص. 114). على مسؤولية هؤلاء الرواة، لا يكون للنزعة الوطنية الثقافية الأمل حقا في النجاح. وعلى ذلك، يصبح السرد التوفيقي، المحتفى به من قبل نقاد ما بعد كولونياليين، مرآة مشوهة تُجبر فيها الأمة المناهضة للكولونيالية على الاعتراف بتغريبها.

تَختتم الخريطة النصية للتلاقي الكولونيالي، التي ناقشناها، بالرواية «المهاجرة» الجديدة. إذ غالبا ما تمت البرهنة بكون المزاج النصي المضاد، مزاج الكتابة المناهضة للكولونيالية أو الوطنية يجد مثله الأعلى في الأرق الكوسموبوليتي لكتاب من أمثال سلمان رشدي، وبان أوكري، ومايكل أونداتجي، وبراتي موخرجي. وكما رأينا، تميل النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية لأن تمنح امتيازا لـ «الانتحال» على «الإلغاء»

و«التوفيقية» المتعددة الثقافات على «الجوهرية» الثقافية». وبينما يُرى إلى الرواية المناهضة للكولونيالية بأنها تفشيبهذه الأعراض رغما عنها، تكون الرواية «المهاجرة» صريحة تماما في التزامها بالهجنة. وتدعي من خلال تموقعها على الهوامش أو الفرجات ما بين ثقافتين وطنيتين خصمين، أنها تفتح حيزا ما بينيا، حيز التناقض الثقافي. وكما يكتب هومي بابا في تعليقه على ديريك والكوت، فهذه الكتابة ترفض (هل هي عاجزة؟) أن «تقابل بين بيداغوجية الإسم الإمبريالي والانتحال المغير لمقام صوت الأهلي»، مفضلة بدل ذلك، «الذهاب إلى ما وراء هذه الثنائيات للسلطة بهدف إعادة تنظيم إحساسنا بعملية التماهي في مفاوضات السياسة الثقافية» (بابا 1994، ص. 233). يبدو إدوارد سعيد بليغا أيضا في إطرائه للطاقات الترحلية لهؤلاء الكتاب، الذين يعتبرهم منتهكين حدود كل من الأورثدكسيات الإمبريالية والإقليمية. من ثمة فالرواية المهاجرة متعذرة على النثر الاستحواذي للنزعة الوطنية الثقافية. لذلك أيضا، يتم التسليم بالسرد العبر ثقافي بوصفه تحديا خطرا للاستقرار الثقافي للمركز الميتروبولي. بتعبير سعيد: «تجد الصورة الرسمية والمفروضة للإمبراطورية... مقابلها في الانقطاعات المتجددة، والعابثة تقريبا للقذارات الفكرية والدنيوية، والأجناس المختلطة، والتراكيب غير المتوقعة للتراث والتجديد» (سعيد 1993، ص. 406). وفيما انتحلت الرواية المناهضة للكولونيالية بشكل مؤقت لغة الإمبراطورية عن بعد، يُعتقد أن كتابا من أمثال رشدي قد حولوا – من الداخل- الفضاء الجغرافي والمتخيل للميتروبوليس الغربي. في الختام، وكما يكتب بابا، فإضفاء رشدي صفة مدارية على لندن- معيدا تسميتها دوريا إلووين ديووين- ربما تكون أرضا غامضة، مشوهة «بمحاكاة المهاجر» (بابا 1994، ص. 169). سواء أمكن اتخاذ هذه المحاكاة كذروة السياسة ما بعد الكولونيالية فهذه مسألة قد ننصب عليها، على نحو أكثر نقدا، في القسم القادم.

## نصوص ما بعد كولونيالية، سياسة مناهضة للكولونيالية

تعتمد الخريطة النصية للتلاقي الكولونيالي على سرد نصيات متنافسة أو متجادلة.

بهذا التعبير، يُرى إلى كل النصوص الكولونيالية باعتبارها قمعية، ومن الجانب الآخر من الثنائية، كل النصوص ما بعد الكولونيالية/ المهاجرة مغلفة بطاقات مقوضة بشكل جذري. فضلا عن ذلك، بتتبعه للجدل المحيط بنشر الآيات الشيطانية، برز سلمان رشدي بوصفه الممثل البارديغمي للإنشقاق (النصي) المهاجر، وكصوت، بتعبير آخر، للابتداع ما بعد الكولونيالي. لكن رغم التبصرات الفردية لمنظري الأدب ما بعد الكولونيالي، يعاني هذا التقرير للتلاقي الكولونيالي من بعض اللاملاءمات المفاهيمية الخطرة والمراوغات السياسية.

في المقام الأول، نحتاج إلى تحديد الافتراضات العمومية بكون جميع النصوص الكولونيالية قمعية. تكتب بوهمر، «ليس الكولونيالي دائما بحاجة إلى تدليل النصوص المرتبطة بصلابة مع السلطة الكولونيالية» (بوهمر 1995، ص. 4). ناقشنا من قبل في الفصل السابق المحدوديات في تقرير سعيد للنصوص الاستشراقية. فبعيدا عن تعاون وارد دوما مع الاستثمارات المادية للكولونيالية، جهد عديد من الاستشراقيين لمعارضة الافتراضات المتمركزة حول العرق للثقافة الميتروبولية. على نحو متصل، انبنى استشراق المنشقين الجنسيين مثل كاربنتر وفورستر على فهم مثالي للشرق بوصفه بديلا طوباويا لعنف الإمبراطورية الأخلاقي والسياسي. في ملاحظة مختلفة، تلفت بوهمر الانتباه إلى حقيقة أن النصوص الكولونيالية غالبا جدا ما فشتبشكوك ومخاوف الإمبراطورية. إذ بتعبيرها فالكتابة الكولونيالية «لم تكن البتة واثقة على نحو توسعي أو منصرفة بغرور عن الثقافات الأهلية بقدر ما قد يوحيإقترانها المعارض مع الكتابة ما بعد الكولنيالية» (1995، ص. 4). و، كما أن الكتابة لم تكن جلية في توكيدها للإمبراطورية، فالترويج البيداغوجي لـــــ «النص الإنجليزي» في المستعمرات لم يصن بالضرورة إذعان التابعين الأهالي وسيطرة الكولونيالية الأوروبية المصاحبة.

ما دامت تقارير البيداغوجيا الكولونيالية حساسة بشكل ثابت تجاه نوايا الإداريين الكولونياليين، فإنها تظل غافلة عن التلقي المعقد والمعقّد للنص الإنجليزي في العالم الكولونيالي. على سبيل المثال، تدعي غوري فيشفاناثان بشكل واثق أن «من الممكن

تماما دراسة أيديولوجية التعليم البريطاني باستقلال عن سبباالكيفية التي تلقى بها الهنود في الواقع المحتوى الأيديولوجي للتعليم الأدبي البريطاني، أو ردوا عليه،أو تشربوه، أو عالجوه، أو أعادوا تأويله، أو قاوموه» (فيشفاناثان 1989، ص. 11). لكن حتى إذا ما وافقنا، كما تقترح فيشفاناثان، على الانحباس المكتفي بذاته للأنساق الكولونيالية للتمثيل، فتقرير للنتائج المادية للأيديولوجية والبيداغوجية الكولونياليتين من غير ريب ناقص في غياب أي مرجع على متلقيي التعليم الإنجليزي. في هذا الصدد، قد نلفت بإيجاز الانتباه إلى «الذوق» الأدبي الانتقائي للقراء الهنود، وإلى أحكامهم الثابتة للمعيار الأوروبي و، أخيرا، إلى البراعة النقدية التهديدية التي قارب بها الطلبة الأهالي منهاجهم الدراسي.

يوحي الأرشيف المناهض للكولونيالية أن بدل أن يكون القراء الهنود موضوعات منفعلة لبيداغوجية سلطوية وأجنبية، فقد ظلوا انتقائيين بعناد في استجابتهم للمنهج الدراسي الإنجليزي. وفيشفاناثان نفسها تزود بالمثال غير المنظَّر له لبعض المواطنين من كلكوتا الذين رافق عريضتَهم على تعليم إنجليزي على نحو لائق الإنكارُ بأنهم «سوف يقبلون ما وجدوه جيدا ومالوا إليه بشكل أفضل» (فيشفاناثان 1989، ص. 43). الجدير بالملاحظة بشكل خاص هو التلقي غير المسموح به للقراء الهنود للشعراء الرومانسيين بشكل عام، وشيلي على الخصوص. بالفعل، فإجازة شيلي في كتاب اسْري أوروبيندو الشعر المستقبلي بوصفه «الصوت الرئيسي للقوة الروحية الجديدة التي كانت تسعى في تلك اللحظة إلى اقتحام الشعر» (سري أوروبيندو1991، ص. 125)، تعاكس مزاج الرأي النقدي الإنجليزي المعاصر. يستحقكتاب الشعر المستقبلي الذي نشر مسلسلا أول مرة ما بين 1917 و1920، أيضا انتباها بشكل أكثر عموما بسبب تقريره الشامل وغالبا الأكثر نقدا للتاريخ الأدبي البريطاني. ذلك أن مسح أوروبيندو للأدب الأوروبي تقويه تحفظات شتى حول الجدارة الأدبية للكتاب المسرحيين الإليزابيثيين، ملتون، و«الأغسطينيون»- الذين يعتبرهم مسؤولين عن «موت الموهبة الشعرية الحقيقية» (1991، ص. 88) .

ليست هذه الاستجابة إلى الأدب الإنجليزي سوى مثال واحد على الاستقلالية التأويلية وفطنة القراء الأهالي والطلبة. ثمة دليل يوحي بأن هذا القارئ/ الطالب البارع قد تم إدراكه باكرا كتهديد من طرف الإدارة الكولونيالية. على نحو جدير بالذكر، عندما أدخل السير جورج كامبل، النائب الحاكم وجنرال البنغال من 1871 إلى 1874، اختبارات في الجري والمشي لمترشحين تقدموا بطلب للخدمات المدنية الثانوية، كان هناك إجماع عام، وتهيب، بكون طالبي الوظيفة سوف يتفوقون من غير جهد في مكون الامتحان الأدبي والمكتوب. أما التحمل الجسماني فقد كان مسألة أخرى، وكان السير أوروبيندو من بين العديد من المثقفين البنْغاليين «العاجزين» الذين كانت تطلعاتهم البيروقراطية قد أعاقها عجز النجاح في اختبار الجري.

لئن وجدت النصية الإمبريالية إحدى محدودياتها في الاستجابة النقدية للقراء المناهضين للكولنيالية، فالتقويض الإجباري للأدب ما بعد الكولونيالي محدود بشكل خطر بواسطة تصور «سياسة نصية» تدعمها النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية. إذ في حركة تستبدل بشكل فعال السياسة بالنصية، تولد هذه النظرية عالما حيث السلطة حصريا عملية خطاب، والمقاومة خلاف أدبي للتمثيل. ولكون بلاغة السياسة النصية غير مكتفية بما سماه سعيد بـ «العالمية» الضرورية للنصوص، فإنها تدخل في علاقة تنافسية وعدائية مع مجال «الاجتماعي». على سبيل المثال، ترتدي الدعوة التنظيرية عند هومي بابا للاعتراف بـ «قوة الكتابة» دفاعا متحمسا عن النصية «بوصفها رحما منتجا يحدد «الاجتماعي» وييسره باعتباره هدف الفعل ومن أجله». ويؤكد قائلا: «ليست النصية مجرد تعبير أيديولوجي من الدرجة الثانية أو عرض لفظي لموضوع سياسي معطى مسبقا» (بابا 1994، ص. 23). إن التحيز النصي عند بابا تشكله مقاومة مشروعة وبليغة إلى حد ما للثنائية المعطوبةبين النظرية ومذهب الفعالية. على أن هذه الإفراطات في تعويض نثره، أي دفاعه المقْنع عن وثاقة الصلة السياسية بالفكر تميل إلى فسح المجال لتوكيد ضعيف للتفوق النصي. هكذا، منذ البداية- قبل المهمة الأولى للوعي السياسي- نجد الكلمة، والكلمة إنما هي مع الكتابة ما بعد الكولونيالية. إن ادعاء بابا الملح بكون «الموضوع السياسي- بما هو بالفعل موضوع السياسة- حدثا

خطابيا» (1994، ص. 23)، يستبق نموذجا تنظيريا حيث النصية تشرع في حذف مادية واحتمالية العالم نفسه.

عندما تصبح السياسة النصية عقائدية على هذا النحو، تبدأ بمعاملة النص كغاية في حد ذاتها، أو كتحسين للا ملاءمة الميؤوس منها للواقع السياسي. تقدم قراءة جونثان وايت الدقيقة للتخييل ما بعد الكولونيالي في مقالة معنونة بـ «السياسة والفرد في الرواية التاريخية الحداثية» مثالا معبرا عن هذا الميول. يدعي وايت أن الرواية ما بعد الكولونيالية هي المستودع الأخير للوعي الثوري في عالم مجرد أكثر فأكثر من محتوى سياسي وتاريخي. في هذا الصدد، وكما يبرهن وايت، قد يكون لأعمال كتاب من أمثال نادين غورديمر وسلمان رشدي، دور رئيسي يلعبه في «إصلاح هذه اللا ملاءمة» (وايت 1993، ص. 209). ولصياغة هذه الخلافات، لا يفضل وايت الرواية بسبب قدرتها البيداغوجية على نشر المعلومات السياسية وحسب، وإنما أيضا، وعلى نحو مزعج، توحي بأننا قد نشرع في التفكير في «الرواية بوصفها طريقا بديلا لإنتاج التاريخ والسياسة» (1993، ص. 209). هكذا، نكتسب منظورا جديدا عن أطفال منتصف الليل لرشدي، حيث الوفرة النصية للرواية تعوض رؤية المؤلف عن التفقير السياسي والتاريخي للهند. وكما يسلم وايت أيضا، تقترح الرواية «منظورا تشاؤميا حول الهند» ومتصلبا (ص. 237) - تقرير إخفاق وطني و«غرابة» تاريخية. لكن، بتعبيره، «واقع آخر، أي الابتكار الحابل بالوعي ومن ثمة بالسرد، يضيء باستمرار ذاك العبء، الذي سوف لن يكون بطريقة أخرى محتملا» (ص. 237). وعلى الرغم من التأريخية المقزَّمة للأمة الهندية، يسعنا مع ذلك أن ننال عزاءا من حقيقة أن الهند «مجسدة على حد سواء في... النمو الإيجابي للنص» (ص. 237). وإذا، حيث يسمح بابا بكتابة للتنبؤ بـ «الاجتماعي»، يمنحها وايت رخصة لتشويه الواقع السياسي. ذلك أن سرد رشدي مقيَّم على حساب العالم الذي يرويه. وبعد أطفال منتصف الليل، قد نظل مطمئنين بكون «الهند» ليست وحدها (بالكليشيه القديم) المنجبة الحبلى بالشعوب لكن، أيضا، منجبة لسرد حابل» (ص. 238).

إن التحليل المهووس بالنصية عند وايت لـ أطفال منتصف الليل تحفزه جزئيا الظروف السياسية والتاريخية الغريبة التي جلت رشدي شخصية رمزية للسياسة النصية. فعلى الرغم من فتوى آية الله الخميني، برزت الآيات الشيطانية بوصفه ا«حدثا نصيا» – ولم ينقل السرد الحابل عند رشدي بالفعل كتابة، على حد تعبير وايت، «مليئة بالمخاطر» (ص. 228). ذلك أن أي استجابة معللة عقلانيا لمأزق رشدي المؤلم قد تدافع عن حقه في الكتابة. ومع ذلك، يمكن التسليمبقرار رشدي بمواصلة الكتابة والنشر بوصفه سياسيا على نحو جلي، بدون ادعاء الذات واللغة بوصفهما المكان الأخير للقوة السياسية.

بمعنى ما، يدين الامتصاص النصي للسياسة عند رشدي بإرثه للمراوغة السياسية العميقة التي تميز الرواية الإنجليزية البورجوازية. هنا نجد أن الاستثمار المماثل في الانسجام النصي والأسلوب السردي قد حل محل الواقع الحاد للسياسي. في مقالة تعليمية، يعرض سيمون ديورين بعض التعليقات ذات الصلة في ما يخص تأثير إدمند بوركي على النثر غير المحفَّز لهذا الجنس. يقول لنا ديورين إن بوركي «لا يموقع الحرية في الفكر، ولا في الإرادة الوطنية، وحتى في النهاية في التراث، وإنما، عن غير وعي تقريبا، في حرية شخصية مطمورة في فعل الكتابة. غني عن القول فإيجاد الحرية هناك ليس هو تطلب تغيير سوسيو-سياسي، إنه بصراحة إيجاد حرية بالكل» (ديورين 1990، ص. 146). وفيما قد يكون من البلاهة توسيع التناظر بين بوركي ورشدي، فالصفة الكونية ما بعد الكولونيالية لمأزق رشدي تنتج بالتأكيدسوء تدبير «حرية» مماثل. إن حرية رشدي الشخصية، فعلا، مطمورة في الكتابة بشكل دائم وعلى نحو لا مفر منه. على أن الانشغالات بالعالم الذي يكتب عنه تتجاوز إجهادات المتعة jouissance النصية. ذلك أن تصفية الاستعمار، كما تورد بوهمر:

لا يمكن أن تتركز البتة قبل كي شيء على مستوى خطابي... إن الصراع من أجل الفردية هو أكثر بكثير من موضوع المفارقة المنعكسة على ذاتها. ففي سياق العالم الثالث، اعتمدت شرعية الذات، وتعتمد، ليس على لعب خطابي وإنما على مقاومة

ذات حياة من يوم لآخر، صراع من أجل معان يوجد في العالم كما على الورق (بوهمر 1995، صص. 2-221) .

في مستهل هذا الفصل تمت البرهنة بكون النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية تدين بتسييسها للنصية التمهيدي لـ «المادية الثقافية». لكن في استثماراتها النصية اللاحقة تبدأ بخيانة تأثير جنيالوجيا تنظيرية/ نقدية أخرى فوق ذلك، وهي جنيالوجيا تتطلب بعض التوسع. بالتأكيد، يعد التفكيك المهد المباشر والواضح للتحول ما بعد الكولونيالي نحو النصية. فكما هو معروف، يبدأ استصلاح الكتابة المؤثر عند ديريدابرفض التحيز باتجاه كلام يؤيد الميتافيزقا الغربية. حيث يقول لنا إن الميتافيزقا المتمركزة حول العقل قد قمعت تقليديا الكتابة ذاتها وعلى نحو ملازم، «حذفت لأسباب جوهرية، جميع التأملات الحرة في أصل الكتابة ومكانتها» (أنظر نوريس 1982، ص. 29). هكذا، وبتموقعها، بوصفها الضحية المهملة للإبستمولوجيا الغربية، تعلن الكتابة عن ادعاءاتها المضادة الثورية. وعلى يد ديريدا، يبدأ المشهد الفوضوي للتشتيت النصي في منازعة جميع التراتبيات المطمورة للقيمة والمعنى. من الآن فصاعدا، وحدها النصوص هي التي تخرق نرجسية المعرفة الغربية. يكتب نوريس في تعليقه على ديريدا: «إن الكتابة هي التي تتجاوز- ولها سلطة تفكيك- الصرح التقليدي الكلي للمواقف الغربية تجاه الفكر واللغة» (نوريس 1982، ص. 29). منظورا إليه من خلال هذه المتجهة الديريدية، ليس مستغربا أن تسعى النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية للبحث عن سردها المضاد المناهض للكولونيالية في الكلمة المكتوبة. على أننا قد نلاحظ أيضا- وقد ناقشنا هذا باستفاضة في فصل سابق- أن التفكيك عينه يبقى متهما بالتهرب السياسي الذي يزعج أتباعه. فقد عزت تشكيلة من النقاد التركيز النصي للتفكيك إلى التحرر من الوهم السياسي الذي أحدثته أحداث 1968 العنيفة. بالنسبة لإيغلتون، يصبح النص التفكيكي المقيم تفويضا ملائما للفعل السياسي. إذ بتعبيره العنيف إلى حد ما: «فما بعد البنيوية، بعجزها عن تكسير بنيات سلطة الدولة، قد أمكنها، بدل ذلك، تقويض بنيات اللغة. ولا أحد من المحتمل، على الأقل، أن يتغلب عليك بسبب القيام بذلك» (إيغلتون، 1983، ص. 142) .

وإذن، فقد أخذت النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية إرثها المتناقض من التفكيك: تعلمت أن تلتقط الطاقات الراديكالية للكتابة وتدافع عنها من جهة، وأن تكتسب عادة تغليف النصوص بالقيم التي لا يمكن لها أن تتموقع أو تؤدى في الواقع من جهة اخرى. وإنه لهنا يمكننا أن نشرع في تمييز الأعراض الخفية للنقد الجديد- الذي حذف الخطاب الذي يقيم في المقاطعات السرية لكل من النظرية ما بعد الكولونيالية وما بعد البنيوية. بالنسبة لأهدافنا، يكفي الاعتراف بأن النقاد الجدد قد سلموا بالنص الشعري بوصفه موضوعا مقدسا إلى أبعد حد، وموصدا بإحكام سديد أمام عدوى كل من الاستقصاء العقلاني والعالم المادي الذين سببا هذا الاستقصاء. منظورا إليه بما هو كذلك، تصور النص الأدبي بديلا- عالما أكثر جدة، وأفضل ومحسناحيث بوسع القارئ ذي الامتياز اكتشاف ملاذ من، ومقاومة لانتهاكات المجتمع الصناعي الحديث. وكما هو معترف به جيدا- وهنا، نحن بحاجة إلى تمديد جنيالوجيتنا حتى بالعودة إلى الماضي- فالنقد الجديد يشي به على نحو خاص الفهم الرومانسي للكلمة الشعرية. وإنه لداخل الرومانسية، كما أريد أن أبرهن، تجد النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية مصدرها النصي الخاص. ذلك أن مثل النقد الجديد الذي جاء بعد ذلك، اكتشف الرومانسيون في الأدب، كما يورد إيغلتون، «واحدة من القليل من المقاطعات، التي داخلها محت الرأسماليةُ الصناعية القيمَ الإبداعية من وجه المجتمع الإنجليزي، واحدة يمكن أن يُحتفى بها ويتم توكيدها» (إيغلتون 1983، ص. 19). لذلك أيضا، إذا كان الأدب يعوض عن نواقص العالم، فـ «الخيال» الشعري والملكة الإبداعية ممهوران بالطاقات السياسية الضرورية من أجل اشتغال التحويل الاجتماعي. بعبارة أخرى، يتم تشكيل الشاعر/ الكاتب كثوري بامتياز.

هذا التسليم بالرومانسية بوصفها «اللحظة الأصلية» للسياسة النصية، إذا رغبتم في ذلك، ذو صلة وثيقة على نحو خاص. لأننا قد نقرأ في الاستحواذات النصية للنظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية الأعراضَ الأولى لعملية بواسطتها تحصل الثقافة الميتروبولية على استثمار «رومانسي» بصورة دقيقة في أدب ما بعد كولونيالي وكتابه المهاجرين. وغالبا ما يُرى إلى هؤلاء النصوص/ الكتاب أنهم يجسدون طاقات وقيم

ناقصة على نحو مزعوم أو تحت التهديد في العالم ما بعد الكولونيالي. هذه القيم، كما رأينا من قبل، ينشطها مفهوم واحد، أعني بذلك، «الهجنة».

في الواقع، يميز معجم «رومانسي» بوضوح نثرَ العديد من منظري الأدب ما بعد الكولونياليين. تصرح مجموعة مقالات معنونة بـ: إعادة صياغة العالم: كتابة بعد الكولونيالية (تحرير ج. وايت 1995) باهتمامها الغامر بـ «تصور إعادة صياغة الواقع عبر الكتابة» (ص. ix). إذ يعين محررها، جونثان وايت، في النص ما بعد الكولونيالي الإمكانيةَ للتغلب على «رعب» الآثار الكولونيالية الضارة كما لتوليد مستقبل أخلاقي-سياسي محسن. لذلك، يتم ذكر نادين غورديمر كي يتم بشكل تام توسيع «اشتغالات السلطة التحويلية التي يحبسها حد الكلمات على الصفحة (ص. 2). في إيماءة مشابهة، يصبح التزام ديريك والكوت بالتأليف الشعري فعل «التزام سياسي متنام بحكم حقه الشخصي» - ترياق إبداعي للرد على «كل نزعة فردية ومجتمعية سائدة لحلها» (ص. 5). يميز وايت، عند كاتب مثل والكوت، صدى بليك- المرموق وسط الرومانسيين بسبب اعتقاده في القوة المحسنة للخيال الشعري. ويجد كتاب الإمبراطورية ترد بالكتابة في روايات الكاتب الترينددادي، مايكل أنتوني نفس التوضيح لـ «السلطة التحويلية للخيال» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 97). لذلك أيضا، فتحليلهم للروائي والناقد من غويانا، ويلسن هاريس، يميزه معجم رومانسي على نحو ملفت: «يلزم أن تتحرر الثقافات من الجدلية التدميرية للتاريخ، والخيال إنما هو المفتاح لذلك. يعتبر هاريس الهروب الخيالي هو الملاذ القديم والوحيد للشعوب المضطهدة، لكن الخيال يقدم أيضا إمكانيات الهروب من سياسة الهيمنة والتقويض» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 35) .

يجدر بالذكر أن بينما تضفي هذه التقارير صفة الرومانسية على رؤية الكاتب ما بعد الكولونيالي بالنسبة للمجتمعات ما بعد الكولونيالية «المهمشة»، فإنها تصر في وقت واحد- كما هو جلي في عنوان مجلد آشكروفت وآخرين- بأن النصوص ما بعد الكولونيالية على نحو مميز ترد بالكتابة على «المركز الميتروبولي». هكذا، تحدد الثقافة

الميتروبولية نفسها باعتبارها المرسل إليه ذا الامتياز – الجمهور المختار- المرسل إليه النص الرومانسي ما بعد الكولونيالي. بالفعل، وكما يبرهن نقاد من أمثال تيموثي بريnان، من بين آخرين، يكون النص ما بعد الكولونيالي ذي الامتياز منفتحا ومستجيبا بشكل نموذجي للذوق الجمالي والسياسي للقراء الميتروبوليين المتحررين. ذلك أن المتع الأساسية لهذا النص الكوسموبوليتي تنشأ من نزعته الدخيلةالمدبرة. إنه «في داخل» الغرب كما في «خارجه»- تنقل كيفيته المخصصة قصصا جديدة داخل طرائق قديمة بشكل مطمئن. على نحو مفارق، وكما يلاحظ بيرنان، فالكتاب الذين يختارهم المراجعون الغربيون بوصفهم «المؤولين والأصوات العمومية الحقيقية للعالم الثالث» قد أحصوا بشكل ثابت أولئك الذين:

سمحوا بمغازلة تغيير ضمن استمرارية، وغرابة مألوفة، وصدمة بالتدريج. إنهم غرباء عن الجمهور الذي قرأهم لأنهم كانوا سودا، وتكلموا بلكنات أو لم يكونوا مواطنين، وكانوا دائما مثل هذا الجمهور في الذوق، والتدريب، وذخيرة الحدوثات، والسكن الشائع (بيرنان 1989، ص. Ix) .

على ضوء هذه القراءة، يصبح خطاب الهجنة الأدبية تسويغا سياسيا آثما لتفضيل خاصيةقارئية إلى حد ما. وإنه في محاولة جعل الكاتب «الكوسموبوليتي» أو «المهاجر» ممثلا بأصالة لـ«العالم الثالث» تصبح النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية توجيهية بشكل خطر. هكذا، تفترض صفحات مجلد مثل الإمبراطورية ترد بالكتابة نبرة تعليمية في ما يخص الشكل «الملائم» للأدب ما بعد الكولونيالي. طوال هذا الكتاب، نصادفالصيغ الأمرية التالية (التشديد من عندنا :(«جميع الآداب ما بعد الكولونيالية متقاطعة ثقافيا» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 39)؛ فـ «النص ما بعد الكولونيالي دائما تشكيل مركب ومهجن» (ص. 110)؛ و«تفضي الكولونيالية حتما إلى تهجين الثقافة» (ص. 129)؛ «إن الهجنة هي الخاصية الأولية لـ جميع المجتمعات ما بعد-الكولونيالية مهما كان مصدرها» (ص. 185)؛ «من غير الممكن العودة إلى أو إعادة اكتشاف نقاوة ثقافية ما قبل كولونيالية مطلقة» (ص. 196). في مقاومته

الأخاذة للتغاير الممكن للتجربة ما بعد الكولونيالية والإنتاج الأدبي، يستحضر هذا الخطاب بشكل مؤلم ومفارق الاستشراق. فضلا عن ذلك، تستعرض توجيهاته وأوامره المتصلبة الإجراءات الصارمة للتشكيل القانوني. فكما مع أي قانون آخر ناشئ، ينبني انتقاء آشكروفت وآخرين للنصوص ما بعد الكولونيالية الأحسن والأكثر تمثيلية على الاقصاء المنهجي لنصوص أخرى. في الأغلب، يسقط حظرهم التنظيري بشكل أقوى على أي أدب «متموقَع» أو «مموضَع»، أي، تلك الآداب غير المكتوبة بالإنجليزية، وتلك التي - كما ناقشنا من قبل - تدعي غيرية وأصالة ثقافيتين. لهذا السبب، وعلى سبيل المثال، يلقى الادعاء بكون الآداب باللغات الجهوية الهندية مساوية بشكل تام لـ «كمية وجودة العمل بالإنجليزية»، الاستجابة التالية: «قد يكون هذا هو الحال، رغم أنه حتى إلى حدود إنتاج ترجمات شاملة أكثر بكثير إلى الإنجليزية من هذه اللغات، يصعب على غير الناطقين بهذه اللغات الحكم عليها» (ص. 122). لكن على ماذا يحيل «الحكم» - ما الذي يتم الحكم عليه ومن طرف من؟ إزاء هذا التحيز ضد أتفه أعراض الاختلاف اللساني/ الثقافي، تجيز النظرية الأدبية ما بعد الكولونيالية لنفسها فضاء ذا امتياز من أجل الصوت الذي سماه بيرنان بالليبرالية المناهضة للكولونيالية.

إن نشوء هذا الصوت يسمه التحول من «الرواية الواقعية» التقليدية للطبقات المتوسطة الثورية نحو خصمها - «الرواية البورجوازية» الجديدة. فمثل سلفه التاريخي، الذي يدعوه ديورين برواية المتخيل المدني، يتميز هذا السرد الجديد، فعلا، بانخلاع من العدائية باتجاه، شكل الأمة (أنظر ديورين 1990). جدير بالذكر، وبإيماءة تفكيكية على نحو مميز، يدعو بابا هذه الكتابة إلى «تشتيت» صلابة وقوة الثقافة الوطنية - وجعلها بلاغية. ولا يكون إخلاصه التنظيري محتفظا به إلا من أجل تلك «السرود المضادة»، سرود الأمة التي تثير وتمحو باستمرار حدودها التشميلية - الفعلية والمفاهيمية - تزعج تلك المناورات الأيديولوجية التي عبرها تُمنح الجماعات المتخيَّلة هويات جوهرانية» (بابا 1994، ص. 149). وفق ذلك، وبعيدا عن إنتاج أمة من وفرتها التخييلية، تسعى الرواية ما بعد الكولونيالية، بدل ذلك، إلى خيانة تخييلية سيادة

الأمة. في أطفال منتصف الليل لرشدي، يُروى سرد الأمة من قبل دجال- يشوه سردُه غير الموثوق به على نحو منهجي الكرونولوجيا ودلالة التاريخ الوطني. كذلك أيضا، تقدمالعار كذبة على الإنجازات الوطنية لباكستان- مخلفة في مكانها، منظرا طبيعيا أجوف وفاسدا، محروما من الأمل والمعنى.

إن الفضاء المخلي والتخييلي للنزعة الوطنية تنشطه الآن التخييلات الجديدة للمنفى والهجرة. قد نتوقف هنا لتأمل اقتراح سارة سوليري الذي «ربما حان الوقت للخطاب النقدي ليفحص بشكل أكثر دقة أسلوب المنفى، بهدف تحديد كيف أن لغته يلزمها حتما أن تراكم غياب مسؤولية متقلب» (سوليري 1992، ص. 184). لصياغة ذلك بشكل مختلف، هل نحن بحاجة إلى التسليم بـ«سياسة الهجرة» الضرورية؟ خصوصا عندما نعتبر أن هجرة كتاب من أمثال رشدي مبنية على رفاه قابلية التحرك. قدلا تحصي قائمة بابا للحساسية المهاجرة الجديدة سوى المصادر المحدودة للفن الحضري الرأسمالي العالي المتيسر لقلة قليلة؛ فـ «عين الطائرة»، أو «انفجار وارهول، أو تركيب كروغر، أو أجساد مابلثورب العارية» (بابا 1990، صص. 7-6) لا تُشكل الثقافة الرئيسية لجل المهاجرين. لذلك أيضا، كما كتب إعجاز أحمد قائلا:

في أوساط المهاجرين أنفسهم، وحده ذو الامتياز بإمكانه أن يعيش حياة انتقال متواصل ومتعة زائدة، بين ويتمان ووارهول إذا جاز التعبير. إذ يميل أغلب المهاجرين لأن يكونوا فقراء ويختبروا التشرد ليس كوفرة ثقافية وإنما كعذاب؛ إن ما يسعون إليه ليس التشرد ولكن، بشكل دقيق، مكانا منه قد ينطلقون بشكل جديد، بحس مستقبل ثابت. ومثل أغلب الأشياء، فما بعد الكولونية إنما هي أيضا مسألة طبقة (أحمد 1995، ص. 16) .

في غياب أي تضامن- سواء الوطني أم الاشتراكي- تجد الرواية ما بعد الكولونيالية مصدرها في المتع الصغيرة للذاتية؛ وتشكل محتواها تقريبا بشكل تام الرحلات الشخصية، والارتباطات، والذكريات، والفقدان.لذلك، يبدو أكثر من مجرد فضول أن هذه الصور المتكررة والبارعة للفنانين بوصفهم شبابا- وليسوا أكثر شبابا- ينبغي

أن يرخص لها بتمثيل الصوت العمومي للعالم ما بعد الكولونيالي. ويضاعَف المشكل عندما نعتبر، ولو عن خطأ، أن الآيات الشيطانية لرشدي مسؤولة عن «الكولونيالية الأدبية» من خلال العالم الحقيقي الذي ينقله رشدي ظاهريابسرد مضاد إلى الإمبراطورية. هنا ثمة نص «هجين» بشكل بارز قد فاقم التقاطبات والثنائيات الحقيقية اللتين هو مجبر خطابيا على رفضهما، وإن كان غير مجهز. لم يصلح الجدل اللاحق على الفتوى إلا إلى إعادة إحياء الثنائيات المبتذلة بين الكمال الحضاري الغربي والنقص غير الغربي. بالفعل، فرشدي نفسه يستحضر نفس البلاغة في رسالته المفتوحة إلى راجيف غاندي، المكتوبة ردا على حظر الهند الوقائي لـ «الآيات الشيطانية» :

الحق في حرية التعبير أساس أي مجتمع ديمقراطي، وحاليا، في جميع بقاع العالم، صارت الديمقراطية الهندية موضع سخرية إلى حد بعيد. فحين يقول سيد شاهابودين ورفاقه الذين بوأوا أنفسهم حراس الحساسية الإسلامية إنه لا ينبغي لـ «أي مجتمع غير متحضر» أن يسمح بنشر كتاب مثل كتابي، فلم يقوموا إلا بالعودة إلى الخلف. فالسؤال الذي أثاره حظر الكتاب يتجلى بدقة في ما إذا كان بوسع الهند... أن تطالب ثانية بلقب مجتمع متحضر (أنظر أبيغانانيسي وميتلان 1990، ص. 35) .

إن طعن رشدي في الهند هنا- المكتوب قبل فرض الفتوى- هو بمعنى ما، خاصية أعماله الكثيرة. وهذا لا يوحي بكون الكتابة ما بعد الكولونيالية مجبرة بأن تكون «وطنية» على نحو غير مفكر فيه. بل، قد نعتبر حقيقة أن ترجماته رشدي السردية للأمة الهندية قد كانت دائما اختزالية على نحو باثولوجي لا لبس فيه. وما يقدمه في رواية تلو الأخرى إنما هو رثاء، أو تذمر من الثقافة التي تجنبها بسبب تحولات الهجرة. مرة أخرى، تبدو سوليري مفيدة في ادعائها بكون الواجب ما بعد الكولونيالي لقلب تعابير صناعة الأسطورة الاستشراقية تنتج سردا مكتوبا «في سياق رومانس ضل السبيل، سياق لا يقود إلى الغياب المستحضر للرومانس، وإنما لرعب حكاية كونراد الرمزية الإمبريالية» (سوليري 1992، ص. 182). هذه، إذا، هي المفارقة المتحكمة في المعتمد

ما بعد الكولونيالي: بكون الثقافة الميتروبولية قد اكتسبت استثمارا رومانسيا في سرد أدبي يعتبر بشكل ملحوظ رومانسيا مضادا في إدراكه للعالم ما بعد الكولونيالي. هنا لا يسعنا أن لا نجد سوى لغة النقد؛ هجنة مبنية بدقة على إلغاء الأمة ما بعد الكولونيالية. مع ذلك، ورغم العدواة الليبرالية المؤثرة تجاه النزعة الوطنية، فهذه القوة المجردة والمتخلية تحمل، كما تمت البرهنة من قبل، آثار تواريخ لا تحصى من الصراعات- تواريخ، هي أيضا، تستمر في الإبلاغ بالجهاز الأخلاقي لشعوب لا تعد. وكما يكتب ديورين: «إن نبذ النزعة الوطنية بشكل مطلق أو رفض التمييز بين النزعات الوطنية هو الولوج إلى طريقة فكر من خلالها ينفصل المثقفون- أنفسهم عن فعل سياسي فعال» (ديورين 1990، ص. 139) .

بدون السعي لتحديد شكل أرثودكسية بديلة، قد نلاحظ مع ذلك أن لعل ما يحتاج إليه الأدب ما بعد الكولونيالي هو كيفية رومانسية كما ينبغي؛ إرادة لنقد، وتحسين وتوسيع إنشاءات الآثار ما بعد الكولونيالية. بعبارة أخرى، من الممكن تصور مستقبل متحول ومحسن بالنسبة للأمة. نختم بالنزعة الرومانسية الصحفية التي تذيل جواب صحيفة تايمز أو إنديا على رشدي:

لا، يا عزيزي رشدي، نحنِ لا نرغب في بناء هند قمعية. على العكس، نبذل كل ما وسعنا لبناء هند متحررة، يسعنا فيها جميعنا التنفس بحرية. إنما لبناء هذه الهند، علينا أن نحافظ على الهند الموجودة. قد لا تكون هندا مناسبة، لكنها الهند الوحيدة التي نمتلك (آبيغنانسي وميتلاند 1990، ص. 209) .

هل يبدأ هنا سرد مضاد للسرد ما بعد الكولونيالي المضاد؟

## حدود النظرية ما بعد الكولونيالية

ختاما، يمكن القول إن ما بعد الكولونيالية واقعة بين سياسة البنية والكلية من جهة، وسياسة التشظي من جهة أخرى. هذه طريقة واحدة للإيحاء بكون النظرية ما بعد الكولونيالية متموقعة في مكان ما داخل فترات فاصلة بين الماركسية وما بعد الحداثة/ ما بعد البنيوية. إنها، بهذا المعنى، ليست سوى واحدة من العديد من الحقول الخطابية التيتنتهي فوقها قوة العداء المتبادل بين متون الفكر المتنافسة هذه. منظورا إليها بما هي كذلك، تحول ما بعد الكولونيالية مشهد هذا الجدل القديم باتجاه ما يدعى بـ «العالم الثالث».

## سرد الكولونيالية الواصف[6]

يبرهن المعلقون ما بعد الحداثيين/ ما بعد البنيويين بكون ما بعد الكولونيالية في خطر بأن تصبح مع ذلك منهجا ونظرية تشميليتين. من الجانب الآخر، اتهم نقاد ماركسيون وماديون التحليل ما بعد الكولونيالي بكونه مفتقدا للبنية المنهجية، والإرادة في التشميل، الضرورية من أجل تفكير صائب وسياسة يسارية. وكما رأينا، فالنقاش حول «الكليات» و«التشظيات» منشغل في النهاية بمكانة المعرفة، والأخلاق والسياسة في العالم المعاصر و، بشكل أقل مبالغة، داخل مجموعة الحقول المعرفية التي تكون العلوم الإنسانية.

في طرف واحد، وبشكل مشابه للنسوية، تقارب ما بعد الكولونيالية هذه الأسئلة، أسئلة الإبستمولوجيا والقوة على نحو كوني: بمعنى، كأسئلة ذات صلة بـــ «وضع

---

(6) آثرنا أن نترجم meta-narrative بالسرد الواصف، رغم أن البعض يترجمها بـ الميتا-سرد. (المترجم)

إنساني» تعميمي أو «وضعية كونية». وكما أن النظرية/ النقد البنيوي «واحدة من شعب البحث المتداخل معرفيا الذي يعتبر الجندر مقولة أساسية منظِّمة للتجربة» (غرين وكان 1985، ص. 1)، فإن ما بعد كولونيالية من هذا النوع التي يدافع عنها مؤلفو الإمبراطورية ترد بالكتابة تعتبر الكولونيالية، أو بشكل أخص، الكولونيالية الأوروبية، أنها طريقة لتنظيم تجربة «أكثر من ثلاث أرباع الشعوب التي تعيش في العالم اليوم» (آشكروفت وآخرون. 1989، ص. 1). لقد كانت النسوية، كما هو معروف جيدا ومعترف به، مجبرة على التسليم بأن «المرأة» بوصفها مقولة تحليل متراصة عبر الطبقات والثقافات تخفق- بتعبير شاندرا موهانتي- في تعليل «النساء-الموضوعات الحقيقية، والمادية لتواريخها الجمعية» (تولبادي موهانتي، 1994). بتعبير آخر، إن التجربة تتقاطعها محددات غير تلك المتعلقة بالجندر أو، قد نضيف، بالكولونيالية وحدها.

إن الإذعان ما بعد الكولونيالي للمقولة التجنيسية والشاملة برمتها، أي مقولة «الكولونيالية» يخفق، أولا، في تعليل التشابهات بين الثقافات/ المجتمعات غير المشتركة في تجربة الكولونيالية. ثانيا، وعلى نحو مشابه للنسوية، يخفق في تعليل الاختلافات، في هذه الحالة الأشكال المنوَّعة ثقافيا وتاريخيا لكل من الاستعمار والصراعات المناهضة للكولونيالية. في واحد من العديد من انتقاداته للمسائل ما بعد الكولونيالية، يكتب إعجاز أحمد قائلا: «إن النتيجة الأساسية لتشييد هذه العبرتأريخية المعولمة للكولونيالية لهي واحدة من إفراغات الكلمة من معناها الحقيقي وتشتيت هذا المعنى بشكل واسع بحيث لن يسعنا ثانية التكلم عن تواريخ محددة لبنيات محددة...» (أحمد 1995، ص. 9). هذا النوع من الفراغ الدلالي أكثر جلاء في الإدعاء، الذي صاغه المعلقون الأستراليون والكنديون، ادعاء بكون المجتمعات المستوطِنة إنما هي في نفس العلاقة مع الكولونيالية مثل تلك المجتمعات التي خبرت قوة وعنف الهيمنة الكولونيالية الكاملين. هذه الادعاءات تحَيد تماما، باسم تشكيل الذات، المنطقيات المتباعدة جدا للاستيطان والنضالات من أجل الاستقلال، وتمنح، على حد سواء، ما بعد كولونيالية غير ملتحمة وغير تمييزية لكل من الثقافات المستوطنة البيضاء ولتلك

الشعوب الأهلية المزاحة من خلال تلاقيها مع تلك الثقافات. وفق ذلك، وبالنسبة لنقاد ما بعد كولونياليين مثل هيلين تيفين، فالمجتمعات المتباينة مثل بنغلادش وأستراليا موحدة حول افتراض أساسي ملتبس إلى حد ما بكون «الذاتية قد كونتها جزئيا السلطة الإخضاعية للكولونيالية الأوروبية» (آدم وتيفين 1991، ص. Vii) .

إن إخلاص تيفين لتصور ذاتية خاضعة بانتظام يغريبجدل، خصوصا لأن كلا الذاتية والسلطة ملتويتان بشكل مختلف ومتفاوت جدا عبر الثقافات والتواريخ. إذ فيما تبدو «الذاتية» في استعمال تيفين، مشيرة إلى حالة «الباطنية» الإبداعية، يحيل هذا المصطلح أيضا على الوضع الذي عبره يتم الاعتراف بشعب ما بوصفه أفرادا أحرارا ومتساوين- أو «كاملين»- داخل مجتمع مدني ما. بالمناسبة، كانت قصة الذاتية السياسية دائما مشحونة بإقصاءات الجندر، والعرق، والطبقة، والنبذ، والدين. كما أن المجتمع المدني قد رفض بثبات قبول ومشاركة أولئك الذين، بتعبير كارول باتيمان، «يفتقدون إلى خاصيات وقدرات الأفراد» (باتيمان 1988، ص. 6). هكذا، وبالنسبة لروسو، تم إعفاء فقد النساء من الذاتية وبالنسبة لسيسيل روديز، بطريقة مماثلة، حرمت الأفريقيات السود من منافع الفردانية «الناضجة» و«الكاملة»: «يجب أن يعامَل ابن البلد كطفل ويحرم من الامتياز. علينا تبنى نظام استبداد... في علاقاتنا مع متوحشي جنوب أفريقيا» (ورد عند ناندي 1992، ص. 58). نفس التقسيمات تسم صرح الحكومة الكولونيالية في الهند. يقول تشاتيرجي: «المجتمع المدني الوحيد الذي تستطيع الحكومة الاعتراف به قد كان هو مجتمعها؛ ولن يستطيع الخاضعون المستعمَرون البتة أن يكونوا أعضاءها المتساوين» (تشاتيرجي 1993b، ص. 24). في هذه الحالة، يصبح الاختلاف العرقي، بنفس الطريقة كما الاختلاف الجنسي، مرادفا للاختلاف السياسي. هكذا، وبعكس المستعمِرين الممتلكين امتيازات المواطنة والذاتية، لا يحيا المستعمَرون إلا كخاضعين، أو كأولئك المعلَّقين في حالة خضوع. والنضال الوطني في الهند يبدأ كرفض لهذا المجتمع المدني من الدرجة الثانية، مجتمع الخاضعين- بما هو نضال من أجل الذاتية.

تفشل حجاجات كتاب من أمثال آشكروفت، وتيفين، وغريفيتس في الإقناع أولا بسبب رفضهم الانصباب بشكل ملائم على الإسفين الأيديولوجي بين تواريخ الذاتية وتواريخ الخضوع. ليس هناك تكافؤ أساسي بين «الإخضاع» الثقافي بشكل مسيطر لثقافة المستوطن في أستراليا، والإخضاع الإداري والعسكري بشكل مهيمن لثقافة المستعمَر في أفريقيا وآسيا. ذلك أن نظرية ما بعد كولونيالية تضع حدا لاختلافات مثل هذه إنما هي في نهاية المطاف معيبة باعتبارها تدخلا أخلاقيا وسياسيا في شروط السلطة واللامساواة. بالمثل، يجب على احتجاجات ما بعد الكولونية الجديرة بالثناء من قبل أمم استُعمِرت في ما قبل مثل الهند أن تتعاطى مع الاختلافات بين التواريخ الداخلية للخضوع، التي أبقتها في مكانها الإقصاءات المتواصلة للمجتمع المدني ما بعد الكولونيالي.



## نهاية الكولونيالية

اقترح مؤخرا نقاد من أمثال روبرت يونغ أن بالإمكان التفكير في ما بعد الكولونيالية بشكل أفضل كنقد للتاريخ (أنظر يونغ 1990). هذا ادعاء مثير للخلاف وأحد الخلافات التي تمت مناقشتها بقوة بين المعلقين الماركسيين وما بعد الحداثيين/ ما بعد البنيويين. إذ عندما صرف المنظرون الماركسيون النظر بجلاء عن الحساسية ما بعد الكولونيالية من التاريخ، رد خصومهم، كما رأينا، بإقحام الماركسية نفسها داخل نقدهم للتاريخانية أو الحجة التاريخية.

يحتوي الفصل ما بعد الكولونيالي المخصص للنقاش حول التاريخ عددا من التشعبات المعقدة. باختصار، فقد برهنت تشكيلةٌ من المعلقين ما بعد الكولونياليين بكون «التاريخ» خطابا أكد الغرب من خلاله على سيطرته على باقي العالم. تصبح هذه الفكرة أوضح عندما نعتبر أن الفلسفة الغربية، على الأقل منذ هيغل، قد استخدمت مقولة «التاريخ» بشكل مرادف إلى حد ما لـ «الحضارة»- فقط للإدعاء بأن كلا المقولتين هما للغرب، أو بشكل أخص، لأوروبا. في صياغة هيغل الشهيرة، تحرك

الحضارةُ- وبشكل مضمر التاريخ- الغربَ. والنتيجة الطبيعة البائسة لهذا التوكيد هي أن التوسع الإمبريالي الغربي قد تم في كثير من الأحيان الدفاع عنه باعتباره مشروعا بيداغوجيا لحمل العالم «المتخلف» إلى الوضع التنويري للتاريخ. فيما يتعلق بهذا المنطق، تعتبر الكولونيالية قصة صناعة العالم تاريخيا، أو قد نبرهن، طريقة «تعولم» العالم كأروربا. من ثم الوضعية حيث، بتعبير ديبيش شاكراباراتي، «تظل أوروبا الموضوع السائد والتنظيري لكل التواريخ، بما فيها تواريخ ما نسميه «الهندي»، و«الصيني»، و«الكيني»، وما إلى ذلك (شاكراباراتي 1992، ص. 1). وفقا لذلك يركز التدخل ما بعد الكولونيالي/ ما بعد البنيوي في هذا المشكل على «التاريخ» بوصفه سردا كبيرا عبره تكون المركزية الأوروبية «مشملنة» بوصفها التقرير الخالص لجميع البشر. بهذا، يعلن التأريخ عن نيته في تشظي أو استجواب هذا التقرير مع أصوات كل أولئك «الآخرين» عديمي الأهمية الذين تم إسكاتهم وتدجينهم تحت علامة أوروبا.

ضدا على هذه الادعاءات، تذمر بعض النقاد من كون بعض نسخ التحليل ما بعد الكولونيالي يعيد الأنساق الإقصائية للتاريخ الكوني. هذا النقد تطوره آن ماكلينتوك بالرهنة بأن البادئة «ما بعد» في ما بعد الكولونيالية تمنح الكولونيالية مقاما للتاريخ الحقيقي... ولا تتقاسم الثقافات الأخرى سوى علاقة كرونولوجية ومتحيزة مع حقبة ذات تمركز أوروبي فوق (ما بعد) أو لم تبدأ بعد (ما قبل) (ماكلينتوك 1992، ص. 3). هكذا، على الرغم من ادعاءاتها المعارضة، يخاطر التأريخ ما بعد الكولونياليبإعادة توحيد تنوع وغيرية العالم المستعمَر، بشكل مفارق، تحت علامة وشبح أوروبا- دافعا بقوة جميع الصفات الزمنية والثقافات داخل علاقة متصلة بواصلة مع الكولونيالية. بتعبير آخر، تنقل ما بعد الكولونيالية دلاليا فكرة عالم مؤرخن من خلال المقولة الوحيدة للكولونيالية. من هنا تتوالى عدة مضمرات سلبية.

بشكل أكثر جلاء، يميل تنظيم الماضي القريب تحت اسم الكولونيالية إلى اختزال التنوع المحتمل والعشوائي للتلاقي وعدم التلاقي الثقافيين داخل ذاك الماضي إلى علاقة مبتذلة للإكراه والانتقام. مثلا، بحسب تيفين، تتألف ما بعد الكولونيالية من

«أرشيفين» تم إنتاجتهما أولا، «من قبل السلطة الإخضاعية للكولونيالية الأوروبية»، وثانيا من خلال «مجموعة من الممارسات الخطابية، بارزة هي مقاومة الكولونيالية» (آدم وتيفين 1991، ص. vii). منظورا إليها بما هي كذلك، توفر الكولونيالية مقولة عبرها يصبح التاريخ منسجما، ومن ثمة قابلا للتعرف عليه، كحركة بين الإخطاع الإمبريالي والمقاومة المناهضة للكولونيالية. وما دام لا يوجد أي إنكار بكون التلاقي الكولونيالي تسمه قصة الهيمنة الغربية ومقاوماتها، نضطر أيضا إلى الاعتراف بكون هذه القصة يُعقدها بشكل لا نهائي الفشل، واللا ملاءمة، والرفض من كلا جانبي الهيمنة والمقاومة. بإيلاء اهتمام أكبر لصمت الأرشيف، نضطر إلى مساءلة هذا التشييد للتاريخ بوصفه معرفة يقينية، ونسأل، بتعبير آخر: «من الذي يصبح معروفا في التاريخ وكتاريخ؟» - أو- «من هي تلك المجموعات والأحداث التي يجهلها التاريخ «الكولونيالي»؟».

ثمة بعض من الأسئلة التي يطرحها فريق دراسات التابع عن التأريخ الكولونيالي. باختصار، قد نحيل على اقتراحاته بأن «التاريخ» في المقام الأول داخل المؤسسات النخبوية- سواء الكولونيالية أم الوطنية- يكتسب وضوحا وبنية. إذ يبرهن كتاب داخل هذه الجماعة بأن النسخة الأرشيفية للتاريخ «الكولونيالي» كثيرا ما تفشل في التكيف أو التكلم مع العمليات الغامضة والمتناقضة التي تميز سياسات الشعوب. هذه السياسات تشمل، بتعبير ديبيش شاكرابرتي، تلك «النضالات المتغايرة والمتعددة التي لن تكون محصلاتها متوقعة بالكل، بل حتى على نحو استعادي، طبقا لمخططات تروم تطبيع وتدجين هذه المغايرة» (شاكرابرتي 1992، ص. 20). أحد الأسباب في لماذا تظل هذه النضالات غير موثقة على المواقع المؤسسية التي يتم فيها إنتاج التاريخ الحقيقي هو أن عدم توقعها الوظيفي غالبا جدا ما يتسبب في انحرافها عن مثاليات التمرد الحقيقي. يكتب رانجيت غوها قائلا: «بسبب وهج الوعي الكامل والنقي الذي يصيبه بالعمى، لا يرى المؤرخ، مثلا، أي شيءسوى تضامن في سلوك متمرد ويخفق في ملاحظة آخره، أعني، الخيانة» (غوها 1983، ص. 40). في حاشية على البرهنة حتى الآن، قد نضيف كذلك أن الثنائية ما بعد الكولونيالية للإكراه والانتقام

لا تقلل من شأن وظيفة ما يتحدث عنه سيمون ديورين ك «اتفاق المستعمَر أمام الكولونيالية» (ديورين 1992، ص. 95) وحسب، ولكن على حد سواء وربما على نحو أكثر أهمية، تعتم دور أولئك الشعوب والجماعات التي يصفها آشيس ناندي كـ «غير- لاعبين» (ناندي 1983، ص. xiv). بهذا يعنى ناندي أن كلا الغرب «الآخر» الذي يرفض المشاركة في رؤية العالم الإمبريالي، وغير الغرب العاجز عن العيش مع هذا الغرب البديل، «خلال مقاومته للاعتناقالشغوف لذات الغرب المهيمنة» (ص. xiv.) في روح مشروع دراسات التابع، يحاذر ناندي تمييز هؤلاء غير- اللاعبين الغربيين عن الذوات الممكن إدراكها، أي ذوات التاريخ الحقيقي، أعني، «الخصوم المعياريين للغرب، اللاعبين المضادين [الذين] ليسوا، رغم بلاغتهم الفاسدة، خارج نموذج الكونية المهيمن» (ص. xiv). للأسف، فالحذف ما بعد الكولونيالي المتكرر لـ «غير- اللاعبين» - الغربيين وغير الغربيين- يتجاهل بشكل ضعيف تلك التواريخ التي لا تحصى ولا تسجَّل، تواريخ التأثير، والتحادث، والتوسط؛ بتعبير آخر، تواريخ ما يدعوها غاندي بـ الأهيمسا [المذهب الهندوسي والبوذي القائل بالامتناع عن إيذاء أي كائن حي]، واللا عنف.

فضلا عن ذلك، ولمواصلة هذا النقد لـ «التاريخ العالمي» ما بعد الكولونيالي، يحمل تصور «ما بعد»- كولونيالية أكاديمية داخله إيحاء بسيطرة معرفيةـ منظور منفصل أو موقع مراقبة منه يمكن تمييز وتحديد الشكل المكتمل والواضح للماضي بوصفه كولونيالية. بهذا المعنى، يجوز القول إن التفكك النصي للتاريخ لا يكتسب معنى وتحديدا إلا عبر النظرة الاستعادية والموحدة للناقد ما بعد الكولونيالي. هنا الفكرة الضمنية- المركزية في افتراضات الفلسفة المتفائلة والتاريخ الكوني- بكون الوضوح يحدث تدريجيا مع الزمن. يوجز دوتشرتي هذه الرؤية بكونها مؤسسة على القناعة بأن:

معنى حدث ما لا يكون جليا بشكل مباشر، وكأنه غير حاضر لذاته البتة: إن معناه الأخير- لاكتشافه بوصفه ضرورة للصلاح- دائما مرجأ... ومن ثمة مختلف دائما (أو ليس ما قد يبدو للعين المحلية أنه واقع في الحدث عينه) (دوتشرتي 1993، ص. 9) .

يشير موجز دوتشرتي إلى نظرية معنى تكمن في التحول عن الآنية/ الخصوصية باتجاه المسافة/ الكونية- إذا أمكن القول، الأساس الذي تغطيه الـ «ما بعد» في «ما بعد الكولونيالية». فبقدر ما قد يرى إلى هذا التحول باتجاه المعنى بوصفه تحولا عبره تحرز السياسة على نظرية، تجازف ما بعد الكولونيالية، من النوع الذي ناقشته إلى حد الآن، بخطورة مزدوجة. من جهة، تنفتح على تهمة نزع صفة التسييس، ومن جهة أخرى- وبشكل أكثر خطورة إلى حد ما- بظهورهامحتكرةالفضاء ذا الامتياز للنظرية، بوسعها غالبا جدا أن تظهر أنها تَنكر الوعي الذاتي التنظيري على المشاركين اللاعبين وغير اللاعبين في «الزمن الكولونيالي».

أخيرا، متى تماهت ما بعد الكولونيالية مع «الغاية» الهامة للكولونيالية، تصبح يوتوبيا على نحو زائف أو معلنة بشكل غير ناضج. وكما تبرهن آن ماكلينوتك، فمصطلح ما بعد الكولونيالية مسكون بالتزام غير معترف به بمبدأ الزمن الخطي ومن ثمة بفكرة «تطور» ضمني في هذه الرؤية للزمن (ماكلينوتك 1992، ص. 2). إن الوعد الغائي للزمن الخطي- يعني، اعتقاده في القصدية الحميدة للتاريخ والطبيعة- يحمل في ثناياه تهمة مزدوجة للتقدم والكمالية. قد نبرهن، وفق ذلك، أن البادئة «ما بعد» في ما بعد الكولونيالية تغلف معنى التعاقب الكرنولوجي البسيط بالمهمة الطوباوية للتقدمية. وبتعبير ليوتار، فإن «ما بعد» «تشير إلى شيء من قبيل التحول» (ليوتار 1992، ص. 90)- توحي بتغيير للموقف ونشوء عالم جديد أفضل. إنها، بصورة أدق، تنتج الوهم بإزاحة متنورة لمشكلة كولونيالية و، بتعبير سيمون ديورين، تومئ إلى «انقطاع تاريخي آخذ في سد فجوات وصراعات بين الشمال والجنوب، والمتطور والمتخلف، وما إلى ذلك» (ديورين 1992، ص. 88). من نافل القول، يفشل هذا الإيحاء بنظام عالمي محسن وموحد في تعليل سواء الخلافات المتزايدة بين وداخل المجتمعات المعاصرة، أم استمرار التشكلات الكولونيالية في كل مكان من العالم، كما أنه، على حد سواء، يتجاهل «الكولونيالية الجديدة» – المستمرة في مكانها بواسطة التعاونيات العبر وطنية وتقسيم العمل الدولي، واصلة العالم الرأسمالي الأول بأسواق الشغل في العالم الثالث.

ثمة اهتمام مواز بأن الطوباوية ما بعد الكولونيالية أو «العالم الجديد» الوطني يتواصل الحديث عنها عبر معجم أو مفرادت اللغة الغربيين. مثلا، قد نتذكر «النظام العالمي الجديد» العدواني عند جورج بوش، نظام من خلاله يكون العالممميزا ومفهوما بفارق دقيق على نحو متنام كأميركا، وباسمه تمت عقلنة حرب الخليج. وبشكل أقل عداء، فالميل في النظرية ما بعد الكولونيالية لتمديد، ببساطة وبتوق، المقولات الأروربية في ما وراء المعاني الكولونيالية يحدث أيضا، كما يبرهن ديورين، «عندما تتحول المعارف الفرعية الأكاديمية المؤسسة على مركزية أوروبية ما باتجاه النظام الجديد- عندما مثلا، تصبح دراسات في «أدب الكومنولث» أو «الآداب الجديدة بالإنجليزية» دراسات في الأدب ما بعد- الكولونيالي» (ديورين 1992، ص. 96). بهذا المظهر، قد تستمر ما بعد الكولونيالية- رغم أفضل النوايا- ببساطة في توزيع نبيذ معتق داخل قناني جديدة.

يزود العمل القيم لآشكروفت وآخرين مرة أخرى بمثال عن هذا النوع من الحذف العرضي. إذ يصف هؤلاء المعلقون ما بعد الكولونيةَ ببهجة، بوصفها «إثباتا غير مسبق للنشاط الإبداعي» في تلك المجتمعات التي انبثقت بعد «تفكيك» السلطة الإمبريالية البريطانية (آشكروفت وآخرون. 1995، ص. 1). في الوقت ذاته، بدا أنهم يصرون بكون هذا الإثبات ما بعد الكولونيالي الإبداعي الجديد ليس إيماءة، رغم عيبه، إلى اختلاف ثقافي بقدر ما هو تسوية ثقافية، تم إنتاجها عبر التلاقي بين البنيات الكولونيالية والعمليات الأهلية. بحسب تعبيرهم، إن «الآداب ما بعد-الكولونيالية إنما هي نتيجة هذا التفاعل بين الثقافة الإمبريالية ومركب الممارسات الأهلية... اللغة الإمبريالية والتجربة المحلية» (1995، ص. 1). فاللغة التي يستخدمها هؤلاء الكتاب تقيم، وإن عن غير قصد، تراتبية ضمنية بين البنية/ اللغة/ الثقافة الإمبريالية من جهة، والعملية/ الممارسة/ التجربة الأهلية من جهة أخرى. لذلك أيضا، تبدو المساهمة الإمبريالية في عملية التعاون الثقافي أنها تستحق جميع صفات «النظرية»، يعني، تلك المقولات التي تشكل الفكر وتسهل المعنى. بشكل صارخ إلى حد ما في الجانب الآخر تقف المادة الخام للأهلية- المادة التجريبية للتجربة والإجرائية بانتظار أن يتم تشكيلها

داخل الوعي الذاتي التنظيري. بالوسع أيضا توضيح تمييزات آشكروفت وآخرين بين الإمبراطورية والأهلية في ما يتعلق بالمقولتين السوسيوريتين لـ الكلام، الكلام المتحقق، واللسان، أو النحو الموضوعي للعلامات الذي يجعل الكلام ممكنا في المقام الأول. بالتلميح بشكل غير مكترث بأسبقية لسان أوروبي إضافة إلى إمكانية كلام غير أوروبي، يكرر هؤلاء النقاد مرة أخرى الافتراض الكولونيالي المبتذل بكون الأمر يتطلب من الغرب- سواء في شكل نظرية أم تاريخ- أن يحمل «الباقي» إلى حالة الوضوح. بهذا الشكل، تصبح ما بعد الكولونيالية أقل من المظهر الحميد للعقلانية الكولونيالية أو، للعودة إلى ملاحظات ليوتار حول معنى «ما بعد»، قطيعة زائفة «هي في الواقع طريقة لنسيان أو كبت الماضي، يعني، مكررة إياه وليس تجاوزه» (ليوتار 1992، ص. 90) .

لكن بالتأكيد، كما يضيف ليوتار، لا يتعين على «ما بعد» تدليل حركات النسيان والتكرار؛ فهي أيضا مجهزة للإمداد بإجراء في «فوق-»: إجراء تحليل، وتذكر، وتأويل باطني، وتحليل نفسي يبلور «نسيانا استهلاليا» (ص. 90). هكذا، في كيفيتها التأملية، تصمد ما بعد الكولونيالية أيضا أمام إمكانية تأمل طريقنا عبر، وبالتالي، خارج اختلالات التوازن التاريخي وعدم المساواة الثقافية التي أنتجها التلاقي الكولونيالي. وفي أحسن لحظاتها فقد زودت العالم الأكاديمي ببارديغمأخلاقي من أجل نقد منهجي للمعاناة المؤسسية. بعد هذه المعرفة، إذن، أيُّ صفح؟



# المراجع


Adam, I. & Tiffin, H. (eds) 1991, *Past the Last Post:Theorizing Postcolonialism and Postmodernism*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hemstead

Ahmad, A. 1992, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Oxford University Press, Oxford

———1995, 'The politics of literary postcoloniality', *Race and Class*, vol. 36, no. 3, pp. 1–20

Anderson, B. 1991, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, 2nd edn, Verso, London

Appadurai, A. 1990, 'Disjuncture and difference in the global cultural economy', *Public Culture*, vol. 2, no. 2, pp. 15–24

Appiah, K. A. 1992, *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture*, Methuen, London

Appignanesi, L., Maitland, S. 1990, *The Rushdie File*, Syracuse University Press, Syracuse

Arnold, M. 1965 *The Complete Prose Works*, ed. H. H. Super, University of Michigan Press, Ann Arbor

Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. 1989, *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*, Routledge, London

———(eds) 1995, *The Postcolonial Studies Reader*, Routledge, London Bakshi, P. K. 1990, 'Homosexuality and Orientalism: Edward Carpenter's journey to the East', in *EdwardCarpenter and LateVictorian Radicalism*, ed. Tony Brown, Prose Studies Special Issue, vol. 13, no. 1, pp. 151–77

Barker, F., Hulme, P. & Iversen, M. (eds) 1994, *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, Manchester University Press, Manchester

———(eds) 1986, *Literature, Politics and Theory: Papers from the Essex Conference 1976–84*, Methuen, London

Barr, P. 1976, *The Memsahibs: The Women of Victorian India*, Secker & Warburg, London Bauman, Z. 1991, *Modernity and Ambivalence*, Polity Press/Blackwell, Oxford

Bauman, Z. 1992, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London & New York.

Bernauer, J. & Mahon, M. 1994, 'The ethics of Michel Foucault', in *The Cambridge Companion to Foucault*, ed. Gary Gutting, Cambridge University Press, Cambridge

Bhabha, H. 1986, 'The other question: difference, discrimination and the discourse of

colonialism', in *Literature, Politics & Theory,* eds Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, Methuen, London, pp. 148–73
———1990, *Nation and Narration,* Routledge, London
———1994, *The Location of Culture,* Routledge, London Bloom, H. 1973, The Anxiety of Influence: A Theory of Poetry, Oxford University Press, New York
———1994, *The Western Canon: The Books and Schools of the Ages,* Papermac/Harcourt Brace & Co., New York
Boehmer, E. 1995, *Colonial and Postcolonial Literature,* Oxford University Press, Oxford Bove, P. 1985, *Intellectuals at War: Genealogies and Intellectuals,* Columbia University Press, New York
Bowie, M. 1991, *Lacan,* Harper Collins/Fontana, London
Brennan, T. 1989, *Salman Rushdie and the Third World: Myths of the Nation,* St Martins Press, New York
———1992, 'Places of mind, occupied lands: Edward Said and philology', in *Edward Said:* A Critical Reader, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 74–95
Brewer, A. 1980, *Marxist Theories of Imperialism: A Critical Survey,* Routledge & Kegan Paul, London
Burton, A. 1994, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women, and Imperial Culture,* 1865–1915, University of North Carolina Press, Chapel Hill & London
Butler, C. 1977, *G. W. F. Hegel,* Twayne Publishers, Boston
Campana, A. 1946 'The origin of the word "Humanist"', *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* vol. 9, pp. 60–73
Cannadine, D. 1983, 'The context, performance and meaning of ritual: the British monarchy and the "invention of tradition", c. 1820–1977', in *The Invention of Tradition,* eds Eric Hobsbawm & Terence Ranger, Canto/Cambridge University Press, Cambridge, pp. 101–64
Cantimori, D. 1934, 'Rhetoric and politics in Italian humanism', *Journal of the Warburg Institute,* vol. 1, pp. 83–104
Césaire, A. 1972, *Discourse on Colonialism,* trans. Joan Pinkham, Monthly Review Press, New York
Chabran, A. 1990, 'Chicana/o studies as oppositional ethnography', *Cultural Critique,* vol. 4, no. 3, pp. 228–47
Chakrabarty, D. 1992, 'Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for "Indian" Pasts?', *Representations,* vol. 37, pp. 1–26
———1993, 'Marx after Marxism: history, subalterneity and difference', *Meanjin,* vol. 52, no. 3, pp. 421–34
———1995, 'Radical histories and question of Enlightenment rationalism', *Economic*

*and Political Weekly*, vol. 30, no. 14, pp. 751–9
Chambers, I. 1987, 'Maps for the metropolis: a possible guide to the present', *Cultural Studies*, vol. 1, no. 1, pp. 1–21
———1996, *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, Routledge, London
Chatterjee, P. 1992, 'Their own words? An essay for Edward Said', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 194–220
———1993a, *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*, 2nd edn, Zed Books, London
———1993b, *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey
Chow, R. 1993, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Indiana University Press, Bloomington
Clifford, J. 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
———1992, 'Travelling cultures', in *Cultural Studies*, eds Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Pamela Treichler, Routledge, New York, pp. 96–112
Cohn, B. 1993, 'Representing authority in Victorian England', in *The Invention of Tradition*, eds E. Hobsbawm & T. Ranger, Canto/Cambridge University Press, Cambridge, pp. 165–210
Curtius, E. R. 1953, *European Literature and the Latin Middle Ages*, trans. William D. Trask, Routledge & Kegan Paul, London
Deane, S. 1990, 'Introduction', in *Nationalism, Colonialism and Literature*, A Field Day Co. Book, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 3–19
Deleuze, G. & Guattari, F. 1986, *Kafka: Toward a Minor Literature*, trans. Dana Polan, University of Minnesota Press, Minneapolis
Derrida, J. 1974, 'White mythology: metaphor in the text of philosophy', *New Literary History*, vol. 6, no. 1, pp. 7–74
Dharampal, 1971, *Civil Disobedience and Indian Tradition, With Some Early Nineteenth Century Documents*, Sarva Seva Sangh Prakashan, Varanasi
Dirlik, A. 1994, 'The postcolonial aura: third world criticism in the age of global capitalism', *Critical Inquiry*, vol. 20, pp. 328–56
Docherty, T. 1993, *Postmodernism: A Reader*, Harvester Wheatsheaf, Hemel Hempstead During, S. 1990, 'Literature—nationalism's Other? The case for revision', in *Nation and Narration*, ed. Homi Bhabha, Routledge, London, pp. 135–153
———1992, 'Post-colonialism', in *Beyond the Disciplines: The New Humanities*, ed. K. K. Ruthven, Papers from the Australian Academy of the Humanities Symposium,

no. 13, Canberra, pp. 88–100

Eagleton, T. 1983, *Literary Theory: An Introduction*, Blackwell, Oxford

Fanon, F. 1965, *A Dying Colonialism*, trans. Haakon Chevaliar, Grove Press, New York

———1967, *Black Skin, White Masks*, trans. Charles Lam Markmann, Grove Press, New York

———1990, *The Wretched of the Earth*, 3rd edn, trans. Constance Farrington, Penguin, Harmondsworth

Featherstone, M. 1988, 'In pursuit of the postmodern: an introduction', *Theory, Culture, Society*, vol. 5, nos. 2–3, pp. 195–216

Forster, E. M. 1979, *A Passage to India*, ed. Oliver Stallybrass, Penguin, Harmondsworth Foucault, M. 1970, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*, Routledge, London

———1972 [1989], *The Archaeology of Knowledge*, trans. A.M. Sheridan Smith, Routledge, New York

———1977, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews by Michel Foucault*, ed. Donald F. 8ouchard, Cornell University Press, Ithaca

———1977 [1987], *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan, Penguin, Hammondsworth

———1978 [1984], *History of Sexuality*, vol. 1, trans. Robert Hurley, Penguin, Harmondsworth

———1980a, *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*, ed. Colin Gordon, Harvester Press, Hertfordshire

———1980b, 'George Canguilhem: philosopher of error', *Ideology and Consciousness*, no. 7, pp. 53–4

———1984a, 'What is Enlightenment', in *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, ed. Paul Rabinow, Penguin, Harmondsworth, pp. 109–122

———1984b, 'Nietzsche, genealogy, history', in *The Foucault Reader*, ed. Paul Rabinow, Penguin, Harmondsworth, pp. 76–100

———1987, 'The Order of Discourse', in *Untying the Text: A loststructuralist reader*, ed. Robert Young, Routledge & Kegan Paul, London

———1989, 'Practicing Criticism', in *Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings, 1977–1984* Michel Foucault, ed. Lawrence Kritzman, trans. Alan Sheridan, Routledge, New York

Fox, R. 'East of Said', in *Edward Said: A Critical Reader*, ed. Michael Sprinker, Blackwell, Oxford, pp. 144–56

Frow, J. 1990, 'The social production of knowledge and the discipline of English', *Meanjin*, vol. 29, no. 2, pp. 353–67

Gandhi, M. K. 1938, *Hind Swaraj*, reprint, Navjivan Publishing House, Ahmedabad

———1982, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vols. 1–90, Ministry of Information and Broadcasting, Ahmedabad

Garin, E. 1965, *Italian Humanism: Philosophy and Civic Life in the Renaissance*, trans. Peter Manz, Blackwell, Oxford

Gay, P. 1977, *The Enlightenment, an Interpretation: The Science of Freedom*, vol. 2, W. W. Norton & Co., New York

Gellner, E. 1983, *Nations and Nationalism*, Cornell University Press, Ithaca

Gendzier, I. 1973, *Frantz Fanon: A Critical Study*, Pantheon, New York

Gilroy, P. 1993, *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Verso, London

Gilson, E. (ed.) 1963, *Modern Philosophy: Descartes to Kant*, Random House, New York

Gramsci, A. 1978, *Selections from Political Writings 1921–1926*, trans. Quentin Hoare, International Publishers, New York

Greene, G. & Kahn, C. 1985, 'Feminist scholarship and the social construction of woman', in *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, eds Gayle Greene and Coppélia Kahn, Methuen, London, pp. 1–36

Guha, R. (ed.) 1982, *Subaltern Studies*, vol. 1, Oxford University Press, Delhi

———1983a, 'The prose of counter-insurgency', *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, vol. 2, pp. 1–42

——— 1983b, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, Oxford

———1992, 'Discipline and mobilise', *Subaltern Studies: Writings on South Asian History and Society*, eds Partha Chatterjee & Gyanendra Pandey, vol. 7, pp. 64–120

Gunew, S. 1990, *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, Routledge, London

Habermas, J. 1972, *Knowledge and Human Interests*, trans. Jeremy J. Shapiro, Heinemann, London

Hall, S. 1989, 'New ethnicities' in *Black Film, British Cinema*, ICA Documents 7, Institute of Contemporary Arts, London

———1990a, 'Cultural identity and diaspora', in *Identity, Community, Culture, Difference*, ed. J. Rutherford, Lawrence & Wishart, London, pp. 222–37

———1990b, 'The emergence of cultural studies and the crisis of the humanities', *October*, vol. 53, pp. 11–23

Halliburton, D. 1981, *Poetic Thinking: An Approach to Heidegger*, University of Chicago Press, Chicago

Hegel, G. F. W. 1910, *The Phenomenology of Mind*, 3 vols, trans. J. B. Baille,

Macmillan Co., London
———1975, *Lectures on the Philosophy of World History: Introduction*, trans. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, Cambridge
Heidegger, M. 1977, 'Letter on humanism', in *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. David Farrel Krell, Routledge & Kegan Paul, London
Hobsbawm, E. J. 1987, *The Age of Imperialism*, Weidenfeld & Nicolson, London
———1990, *Nations and Nationalism Since 1780: Programme, Myth, Reality*, Cambridge University Press, Cambridge
Hobsbawm, E. J. & Ranger, T. 1983, *The Invention of Tradition*, Canto/Cambridge University Press, Cambridge
Holst Peterson, K. 1984, 'First things first: problems of a feminist approach to African literature', *Kunapipi*, vol. 6, no. 3, pp. 35–47
Jameson, F. 1986, 'Third-world literature in the era of multinational capitalism', *Social Text*, vol. 5, no. 3, pp. 65–88
———1990, 'Modernism and imperialism', in *Nationalism and Colonial Literature*, ed. Seamus Deane, A Field Day Co. Book, University of Minnesota Press, Minneapolis, pp. 43–68
———1991, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham
Jayawardena, K. 1995, *The White Woman's Other Burden: Western Women and South Asia During British Rule*, Routledge, New York
Jones, W. 1991, 'A grammar of the Persian language', in *Sir William Jones: A Reader*, ed. Satya S. Pachori, Oxford University Press, Delhi
Kant, I. 1981, *Grounding for the Metaphysics of Morals*, trans. James Ellington, Hackett Publishing Co, Indianapolis
———1964, *The Metaphysics of Virtue, Part II of the Metaphysics of Morals*, trans. James Ellington, Hobbs-Mernl Co, Indianapolis
———1961, *Kant's Critique of Practical Reason and Other Works on the Theory of Ethics*, trans. H.J. Paton, Hutchinson University Library, London
Kaplan, C. 1985, 'Pandora's box: subjectivity, class and sexuality in socialist and feminist criticism', in *Making a Difference: Feminist Literary Criticism*, eds Gayle Greene & Coppélia Kahn, Methuen, London, pp. 146–76
Khureshi, H. 1990, *The Buddha of Suburbia*, Faber & Faber, London & Barton
Kristeva, J. 1977, *About Chinese Women*, trans. Anita Barrows, London, Marion Boyers
———1993, *Nations Without Nationalism*, trans. Leon S. Roudiez, Columbia University Press, New York

Lacan, J. 1977, *Ecrits. A Selection*, ed. Alan Sheridan, Tavistock Publications/Norton, London

Lawson, A., & Tiffin, C. (eds) 1994, *Describing Empire: Postcolonialism and Textuality*, Routledge, London

Levinas, E. 1994, 'Ethics as first philosophy', in *The Levinas Reader*, ed. Sean Hand, Blackwell, Oxford

Lloyd, D. 1985, 'Arnold, Ferguson, Schiller: aesthetic culture and the politics of Aesthetics', *Cultural Critique*, vol. 2, pp. 137–69

———1993a, 'Nationalisms against the State: towards a critique of the anti-nationalist prejudice', in *Re-examining and Reviewing the Philippine Progressive Vision*, eds Forum for Philippine Alternatives, Diliman, Quelon City

———1993b, *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*, Duke University Press, Durham

Lyotard, Jean-Francois 1991, *The Inhuman: Reflections on Time*, trans. Geoffrey Bennington & Rachel Bowlby, Stanford University Press, Stanford

———1992, *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982–1985*, eds Julian Pefanis & Morgan Thomas, Power Publications, Sydney

———1993, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi, University of Minnesota Press, Minneapolis

Marangoly George, R. 1993, 'Homes in the Empire, empires in the home', *Cultural Critique*, vol. 26, pp. 95–128

Marx, K. 1973, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach, Pelican, London

Marx, K. & Engels, F. 1975, *Collected Works of Karl Marx and Friedrich Engels*, 47 vols., Lawrence & Wishart, London

Mayo, K. 1986, *Mother India*, Indian edn, Anmol Publications, Delhi

McClintock, A. 1992, 'The angel of progress: pitfalls of the term "Postcolonialism" ', *Social Text*, Spring 1992, pp. 1–5

———1995, *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, Routledge, London

Mehta, V. 1977, *Mahatma Gandhi and his Apostles*, Andre Deutsch, London

Memmi, A. 1968, *Dominated Man: Notes Toward a Portrait*, Orion Press, London

Nairn, T. 1977, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism*, New Left Books, London

Nandy, A. 1983, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism*, Oxford University Press, Delhi

———1986, 'Oppression and human liberation: toward a post-Gandhian utopia', in *Political Thought in Modern India*, eds Thomas Pantham & Kenneth L. Deutsch, Sage,

New Delhi, pp. 347–59

———1992, *Traditions, Tyranny and Utopias: Essays in the Politics of Awareness*, Oxford University Press, Delhi

———1995, *The Savage Freud and Other Essays on Possible and Retrievable Selves*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Narayan, J. P. 1971 'Foreword', in *Civil Disobedience and Indian Tradition*, Dharampal, pp. xv–xx

Ngugi wa Thiong'o 1972, *Homecoming: Essays on African and Carribean Literature, Culture and Politics*, Heinemann, London

Norris, C. 1982, *Deconstruction: Theory and Practice*, Methuen, London

Nussbaum, M. C. 1986, *The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge

Pagden, A. 1994, 'The effacement of difference: colonialism and the origins of nationalism in Diderot and Herder', in *After Colonialism*, ed. Gyan Prakash, Princeton, University Press, Princeton, New Jersey, pp. 124–52

Parry, B. 1987, 'Problems in current theories of colonial discourse', *Oxford Literary Review*, vol. 9, nos. 1–2, pp. 27–58

———1994, 'Resistance theory/theorising resistance, or two cheers for nativism', in *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, eds Francis Barker et al., Manchester University Press, Manchester, pp. 172–96

Pateman, C. 1988, *The Sexual Contract*, Polity Press, Cambridge

Pathak, Z., Sengupta, S., Purkayastha, S. 1991, 'The prisonhouse of Orientalism', *Textual Practice*, vol. 5, no. 2, pp. 195–218

Porter, D. 1983, '*Orientalism* and its problems', in *The Politics of Theory*, eds Francis Barker, Peter Hulme, Margaret Iversen, University of Essex, Colchester, pp. 179–93

Prakash, G. (ed.) 1995, *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey

Pratt, M. L. 1992, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London

———1994, 'Transculturation and autoethnography: Peru 1615–1980', in *Colonial Discourse/Postcolonial Theory*, eds Francis Barker et al. Manchester University Press, Manchester, pp. 24–47

Ranger, T. 1993, 'The invention of tradition in colonial Africa', in *The Invention of Tradition*, eds E.J. Hobsbawm and T. Ranger, Canto/Cambridge University Press, Cambridge, pp. 211–62

Rao, R. 1971, *Kanthapura*, 2nd edn, Orient Paperbacks, Delhi

Rosselli, J. 1980, 'The self-image of effeteness: physical education and nationalism in

nineteenth-century Bengal', *Past and Present*, vol. 86, pp. 121–48
Rushdie, S. 1982, *Midnight's Children*, 2nd edn, Picador/Pan Books, London
Russell, B. 1961, *History of Western Philosophy*, 2nd edn, George Allen & Unwin, London Said, E. 1979, *The Question of Palestine*, Times Books, New York
———1981, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, Routledge & Kegan Paul, London
———1983, *The World, the Text and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
———1986, 'Orientalism reconsidered', in *Literature, Politics & Theory*, eds. Barker et al., Methuen, London, pp. 210–29
———1989, 'Representing the colonized: anthropology's interlocutors', *Critical Inquiry*, vol. 15, no. 2, pp. 205–25
———1991 [1978], *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, 3rd edn, Penguin, Harmondsworth
———1993, *Culture and Imperialism*, Chatto & Windus, London
Sanchez, R. 1990, 'Ethnicity, ideology and academia', *Cultural Critique*, vol. 4, no. 3, pp. 294–302
Sandel, M. 1982, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge
Sartre, Jean-Paul 1946, *Existentialism is a Humanism*, Nagel, Paris
———1969, *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology*, trans. Hazel E. Barnes, Methuen, London
Schiller, F. 1966, *On the Aesthetic Education of Man in a Series of Letters*, eds & trans. Elizabeth M. Wilkinson & L. A. Willoughby, Clarendon Press, Oxford
Seth, V. 1993, *A Suitable Boy*, Penguin Books/Viking, New Delhi
———1994 [1981], *Mappings*, 2nd edn Penguin Books/Viking, New Delhi
Sharpe, J. 1993, *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, University of Minnesota Press, Minneapolis
Sheridan, S. 1990, 'Feminist knowledge, women's liberation, and women's studies', in *Feminist Knowledge: Critique and Construct*, ed. Sneja Gunew, Routledge, London pp. 36–58
Soyinka, W. 1996, *The Open Sore of A Continent: A Personal Narrative of the Nigerian Crisis*, Oxford University Press, Oxford
Spanos, W. V. 1986, 'The Appolonian investment of modern humanist education: the examples of Matthew Arnold, Irving Babbit, and I. A. Richards', *Cultural Critique*, vol. 1, pp. 7–72
Spear, P. 1990, *A History of India: From the Sixteenth Century to the Twentieth*

*Century*, vol. 2, 5th edn, Penguin, Harmondsworth
Spivak, G. 1985, 'Three women's texts and a critique of imperialism', *Critical Inquiry*, vol. 12, pp. 242–61
———1987, 'French feminism in an international frame', in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York, pp. 134–53
———1988 [1985], 'Can the subaltern speak?', reprinted in *Marxist Interpretations of Culture*, eds Cary Nelson & Lawrence Grossberg, Macmillan Education, Basingstoke, pp. 271–313
———1990, *The Postcolonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, ed. Sarah Harasym, Routledge, New York
———1993, *Outside in the Teaching Machine*, Routledge, New York
Sprinker, M. (ed.) 1992, *Edward Said: A Critical Reader*, Blackwell, Oxford
Sri Aurobindo, 1991, *The Future Poetry*, 2nd edn, Sri Aurobindo Ashram Publication Department, Pondicherry
Suleri, S. 1992, *The Rhetoric of English India*, University of Chicago Press, Chicago
Talpade Mohanty, C. 1994, 'Under Western eyes: feminist scholarship and colonial discourse', reprinted in *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, eds Patrick Williams & Laura Chrisman, Columbia University Press, New York, pp. 196–220
Taylor, C. 1975, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge
Todorov, T. 1993, *On Human Diversity: Nationalism, Racism, and Exoticism in French Thought*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts
Trinh T. Minh-ha 1989, *Woman, Native, Other*, Indiana University Press, Bloomington
———1991, *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender and Cultural Politics*, Routledge, New York
Trivedi, H. 1993, *Colonial Transactions: English Literature and India*, Papyrus, Calcutta
Varadharajan, A. 1995, *Exotic Parodies: Subjectivity in Adorno, Said and Spivak*, University of Minnesota Press, Minneapolis
Viswanathan, G. 1989, *Masks of Conquest: Literary Studies and British Rule in India*, Faber & Faber, London
Warren, B. 1980, *Imperialism: Pioneer of Capitalism*, Verso, London
Weber, M. 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, George Allen & Unwin, London
West, C. 1990, 'The new cultural politics of difference', *October*, vol. 53, pp. 93–109
White, J. 1993, 'Politics and the individual in the modernist historical novel: Gordimer and Rushdie', in *Recasting the World*, ed. Jonathan White, Johns Hopkins University

Press, Baltimore, Maryland, pp. 208–40
White, J. (ed.) 1993, *Recasting the World: Writing After Colonialism*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, Maryland
Williams, P. & Chrisman, L. (eds) 1994, *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader*, Columbia University Press, New York
Williams, R. 1981, *Culture*, Fontana, London
———1986, 'Forms of fiction in 1848' in *Literature, Politics and Theory*, eds Francis Barker et al., Methuen, London, pp. 1–16
'World Citizen' 1927, *Sister India: Critical Examination and a Reasoned Reply to Katherine Mayo's Mother India*
Woolf, V. 1992, *A Room of One's Own & Three Guineas*, ed. Morag Shiach, Oxford University Press, Oxford
Young, R. 1990, *White Mythologies: Writing History and the West*, Routledge, London






ليلا غاندي

# نظريّة ما بعد الكولونيالية

تأتي ما بعد الكولونيالية، بوصفها نزعة ما بعد حداثية، ودراسة أكاديمية للإرث الثقافي الكولونيالي والإمبريالي، لتركز على النتائج البشرية المترتبة عن حكم واستغلال المجتمعات المستعمرة وأراضيها. إنها تحليل نظري نقدي لتاريخ السلطة الإمبريالية الأوروبية، ولثقافتها وأدبها وخطابها. وعلى الرغم من أن مصطلح ما بعد الكولونيالية مصطلح إشكالي، فإنه يُتَّخَذُ عموما ليحيل على الأزمات السوسيو-اقتصادية والثقافية التي تسببت فيها النزعة الكولونيالية.

في هذا السياق، يعتبر كتاب نظرية ما بعد الكولونيالية مدخلا نموذجيا ومستفزا في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية؛ إذ تقوم ليلا غاندي ها هنا بمسح شامل للدراسات ما بعد الكولونيالية، راسمة بذلك مخططا للترابطات بين النظرية ما بعد الكولونيالية من جهة، وما بعد البنيوية وما بعد الحداثة، والماركسية والنسوية من جهة أخرى. كما تقوم بتقييم مساهمة كبار المنظرين الرئيسيين مثل إدوارد سعيد، وغيتاري سبيفاك، وهومي بابا، مسلطة الضوء على علاقة ما بعد الكولونيالية بالمفكرين الأوائل مثل فرانز فانون والمهاتما غاندي.




ISBN:978-603-91594-9-0

WWW.PAGE-7.COM